Der Platonische Dialog Parmenides und die Ideenlehre.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

hohen philosophischen Fakultät

der

Friedrich-Alexanders-Universität Erlangen

vorgelegt

von

Wilhelm Dietrich

aus Fürth.

Tag der mündlichen Prüfung: 7. Februar 1910.

NÜRNBERG 1910.

Gedruckt bei Benedikt Hilz.

155

Referenten: Univ.-Prof. Dr. Falckenberg.
„ „ Dr. Hensel.

Meinen Eltern.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41549828_0097

Im Dialoge Parmenides handelt es sich, wie der überlieferte Titel besagt, um die Ideenlehre. Man sollte nun meinen, daß mit dieser Angabe ein genügender Maßstab für die Beurteilung des Dialogs gegeben sei, daß man also sofort mit der Interpretation desselben beginnen könne. Aber sonderbarerweise herrschen gerade über die Hauptlehre Platons die verschiedensten Ansichten, und man ist besonders jetzt am weitesten von einer Übereinstimmung in dieser Frage entfernt. Jeder also, der die Erklärung irgend eines platonischen Dialogs nach dieser Seite hin unternehmen will, wird wohl zuvor selbst zur Ideenfrage Stellung nehmen müssen.

An der Verschiedenheit der Meinungen ist zum großen Teil die aristotelische Darstellung der Ideenlehre, besonders im I. Buche der Metaphysik (986 b 30 ff.), schuld. Aristoteles hält, wie aus seiner Polemik ersichtlich ist, die Ideen Platons für unkörperliche Substanzen. Dieser Ansicht hat sich im 19. Jahrhundert die Mehrzahl der Platonforscher angeschlossen. Jedoch immer tauchte Widerspruch gegen eine solche Auffassung auf, und diese anhaltende Auflehnung gegen die Autorität des Aristoteles hat die platonische Frage zu einer der brennendsten der antiken Philosophie gemacht. Die Gegnerschaft des Aristoteles wuchs besonders, als

es Lotze in einem kurzen Kapitel seiner Logik (S. 493 ff.) wagte die Ideen abweichend von den früheren Erklärern zu definieren. Die Idee, behauptet er, sei die bleibende Eigenschaft, das Gesetz der Erscheinungen (S. 509). Plato wolle nur die Geltung von Wahrheiten lehren; die Idee sei weder, noch werde sie, sondern sie gelte. Die Wirklichkeit der Geltung bleibe unberührt von dem Wechsel der Erscheinungen. Gegen Protagoras „würde .... Platon mit Recht behaupten, weder der eine noch der andere könne diese oder jene Empfindung haben, ohne daß dasjenige, was er in ihr empfindet, rot, blau, süß, bitter, ein an sich Etwas und immer dasselbe Etwas bedeutender Bestandteil einer Welt von Ideen sei“ (S. 503). Die Einwände des Aristoteles seien weniger gegen Platon selbst als vielmehr gegen die Akademie gerichtet, in die frühzeitig Mißstände eingerissen seien (S. 505). Viele Platoverehrer waren für Lotzes Auslegung begeistert. Es schien ihnen, als ob aus dem Platonismus die Nacht des Mittelalters verschwände. Die Ideenlehre fand jetzt sofort Ausleger, die direkt den von Lotze bezeichneten Weg einschlugen, so Achelis (Zeitschr. f. Philos. 79, S. 90 ff.) und Dieck (Untersuchungen zur plat. Ideenlehre); auch Peipers ist der Ansicht Lotzes (Ontologia Platonia, p. 251 sqq.). Andere Vertreter dieser neuen Richtung, die sich jedoch nicht zu Lotzes Theorie bekennen, sind Auffarth (Die platonische Ideenlehre), Lutoslawski (The origin and growth of Platos logic) und vor allen Natorp, der in seinem epochemachenden Werke „Platos Ideenlehre“ den Nachweis zu führen sucht, daß die Ideen Methoden des Denkens sind. Den Unterschied der Natorpschen Ansicht von der Lotzes erkennt man am besten daraus, daß die oberste Gattung des

Seins nach Lotze das Gesetz überhaupt, nach Natorp das Sein der Urteilsfunktion ist, wobei sich letzterer auf den «Phaedon» beruft (aaO. S. 196).

Der Vorteil dieser ganzen neuen Bewegung ist, daß sich eine freiere Regung in der Platonliteratur bemerkbar macht: man schenkt nunmehr dem Aristoteles nicht mehr bedingungslos Glauben und tritt nicht mit einer solchen Voreingenommenheit an das Studium Platons heran, daß man die Hälfte von seinen Werken für unecht erklärt. Aber eben diese Freiheit führt sehr leicht zur Willkür, indem jeder seine eigene Weltanschauung in die platonische Philosophie hineinträgt.

Dieser neuen Richtung tritt die Anschauung von Jackson entgegen, der mit Gewalt die platonische Ideenlehre, wie sie in den Dialogen niedergelegt ist, mit der aristotelischen Überlieferung einstimmig machen will. In seiner Abhandlung «Platos later theory of ideas» (Journal of Philology X, XI, XIII—XV) sucht er zu beweisen, daß Plato in seiner späteren Lehre die Ideen als Urbilder (paradeigmatic ideas) und zwar nur *ἐπὶ τῶν ἐν φύσει ὄντων* angenommen habe, daß dagegen die Ideensetzung von Artefakten und Relationen der früheren Lehre angehöre.

Die Seele der Reaktion gegen alle diese Neuerungen blieb bis vor kurzem Zeller. Dieser hält an der substanziellen Auffassung der Ideen fest; sie seien das Wesen der Dinge selbst, nicht die Gedanken des Wesens der Dinge (Phil. d. Gr. III. A., II 1, S. 561). Bei Plato fänden sich zweierlei Bestimmungen der Ideen, die sich immer kreuzten, die ontologischen und die ätiologischen; d. h. die Ideen seien zugleich als Urbilder im Verhältnis zur Erscheinung und als wirkende Kräfte aufzufassen (Berliner

Sitzungsber. 1887, S. 211). Unter den neueren Historikern der Philosophie ist im Grunde auch Windelband der Ansicht Zellers; er warnt (Lehrb. d. Gesch. d. Phil., 3. Aufl., S. 94) ausdrücklich davor, die Immaterialität der Ideen mit dem Geistigen oder Seelischen zu identifizieren.

Neben der Gesamtauffassung der Ideen bildet eine wichtige Streitfrage die Genesis der Ideenlehre in dem platonischen Denken; hier spielt die Reihenfolge der Schriften eine bedeutende Rolle. Das Verdienst, die Idee zum ersten Male prinzipiell nach dem Gesichtspunkte der Entwicklung betrachtet zu haben, gebührt Ribbing. Dieser verfährt in seinem Werke „Genetische Darstellung der platonischen Ideenlehre" folgendermaßen: Er untersucht in den einzelnen Dialogen, welche Stellung sie zur Ideenlehre einnehmen, und nachdem er die Leitmotive in den einzelnen Schriften gefunden hat, stellt er sie zu einem System zusammen nach Maßgabe des Planes, nach dem er sich die Entwicklung denkt. Das System freilich, das Ribbing entwirft, darf jetzt wohl für veraltet gelten, doch seine Methode behält für immer Geltung. Zu dieser Methode ist im letzten Viertel des 19. Jahrhunderts eine andere getreten, welche die platonische Forschung wesentlich beeinflußt hat, nämlich die Fixierung der Reihenfolge der Dialoge nach sprachlichen Kriterien. Obwohl nun in der Anordnung der Dialoge eine Einigung nicht mehr fern ist, verzweigen sich die Gesamtauffassungen der platonischen Idee immer mehr. Wie ist dies aber möglich? Die Ideensetzung ist eben in jeder Disziplin, die es mit freier Spekulation zu tun hat, für alle Zeiten eine Notwendigkeit, sie ist ein *ἀθάνατόν τι καὶ ἀγήρων πάθος ἐν ἡμῖν* (Phil. 15 D.). Sobald man nun die platonische Idee speziell defi-

nieren will, besteht die Gefahr, daß man unversehens etwas in sie hineininterpretiert, was dem platonischen Denken noch fernliegen mußte. So wollen wir auch aus diesem Grunde uns hüten an die Auslegung des Parmenides heranzutreten ohne die Ideenlehre im Phaedon und im Staate, den beiden klassischen Schriften über dieselbe, kurz betrachtet zu haben.

Die Ideenlehre im Phaedon und im Staate.

Wenn man die Ideenlehre im Phaedon genauer untersucht, so sieht man, daß Plato auf zwei verschiedenen Wegen zu dieser gekommen ist, nämlich auf dem der Erkenntnistheorie und dem der Metaphysik, die beide vom Sokratismus ausgehen. In erkenntnistheoretischer Hinsicht hat das Suchen nach der Natur des Wissens Platons Blick auf das ewig Bleibende in der verwirrenden Fülle der Einzelempfindungen gelenkt. Spuren der Entwicklung der platonischen Spekulation nach dieser Seite hin finden sich im Menon. Bestimmt formuliert ist jedoch diese Lehre erst im Phaedon (74 B ff.). Es ist Tatsache, so heißt es hier, daß wir das Allgemeine in den Erscheinungen erkennen; dieses Allgemeine also oder die Idee ist das Objekt der Erkenntnis, und auf dieses beziehen wir alle Empfindungen (76 D: *ἀναφέρομεν τὰ ἐκ τῶν αἰσθήσεων πάντα*). — Den andern Weg erkennen wir in jener berühmten Stelle, wo Sokrates seinen Entwicklungsgang erzählt (96 A ff.). Hier führt das Suchen nach der *αἰτία* der Erscheinung zur Ideensetzung. Der sokratische Begriff (100 A: *λόγος, ὃν ἂν κρίνω ἐρρωμενέστατον εἶναι*) wird zur Idee als metaphysischem Prinzip hypostasiert. Man kann aus dieser Stelle (100 AB) schlech-

terdings nicht mehr herauslesen. Die gesuchte *αἰτία* nun ist die Teilnahme des Einzeldinges an der jeweiligen Idee (100 D). Wie aber diese Teilnahme im Dinge wirkt, das unterläßt Plato zu erörtern (100 D: *οὐ γὰρ ἔτι τοῦτο διισχυρίζομαι);* denn er müßte ja dann wieder die Erscheinungen selbst erforschen, würde also in den alten Fehler zurückfallen, den doch die Ideensetzung gerade beseitigen wollte. Die Ideen selbst können keine Methoden sein; denn Platon läßt, wie der Phaedon zeigt, die Methode undankbar beiseite, wenn er die Idee gefunden hat, und erhebt sie nicht zu einem transzendentalen Prinzipe. Die beiden Arten von Ideen nun, die im Phaedon auf verschiedene Weise abgeleitet werden, sind auch an sich verschieden: die eine ist Erkenntnisobjekt, die andere ein metaphysisches Prinzip, das losgelöst von der Erkenntnis betrachtet werden kann. Durch die Anamnesis-Lehre jedoch werden beide Auffassungen wieder vereinigt. Bei dieser Lehre dürfen wir nicht (wie Auffarth aaO. 109/10) ohne weiteres annehmen, Plato habe die *οὐσία πρότερον ὑπάρχουσα* nicht in der Bedeutung eines metaphysischen Prinzips, sondern eines logischen Prius aufgefaßt. Denn so dürfte der gewiß ernstlich gemeinte Unsterblichkeitsbeweis nicht stimmen oder er könnte nichts anderes besagen, als daß die angeborenen Ideen durch Vererbung in den Menschen hineingekommen seien, und dies hätte Plato doch wohl nicht unbemerkt gelassen. Nach der Anamnesis-Theorie also ist in Phaedon die Auffassung der Idee, auch wenn diese als Erkenntnisobjekt genommen wird, eine halbsinnliche. Dies kann man auch besonders daraus erkennen, daß (79 A ff.) behauptet wird, die Seele sei der Idee verwandt, da beide die gleiche Eigenschaft der Unsichtbarkeit

besäßen. Außerdem wird dem Sinnlichen in gleicher Weise wie den Ideen das Sein zugesprochen (79 A). Im Phaedon tritt uns also die Ideenlehre in ganz unentwickelter Gestalt entgegen.

Anders im Staate, von dem die offenbar später als der Phaedon entstandenen Bücher V 471 C ff., VI, VII für die Ideenlehre in Betracht kommen. Zunächst (477 A ff.) wird der Unterschied von *ἐπιστήμη* und *δόξα* genau bestimmt: *δόξα* (die Vorstellung) ist ein Mittleres zwischen *ἐπιστήμη* und *ἄγνοια*. Daraus wird bewiesen, daß das Objekt der *δόξα* ein Mittleres ist zwischen dem Objekt der *ἐπιστήμη*, dem Sein, und dem Nichtsein. Dieses *μεταξύ*, das *δοξαστόν*, ist, wie aus 478 E ersichtlich, die Vielheit der Erscheinung; denn z. B. von dem vielen Schönen kann auch manches als nicht-schön erscheinen. Unter dem Sinnlichen sind nicht mehr die realen Dinge, die im Phaedon (79 A) als ein *γένος τῶν ὄντων* bezeichnet werden, sondern die Erscheinungen derselben gemeint. Bezeichnend ist hiefür, daß es einmal heißt, man dürfe nicht *κατὰ δόξαν*, sondern müsse *κατ' οὐσίαν* den Beweis führen (534 C), nicht nach der Vorstellung, sondern nach dem Sein. Man bedenke noch dazu, daß von einer Teilhabe in VI und VII überhaupt nicht, in V (476 A) nur beiläufig die Rede ist; das Hauptgewicht wird hier auf das *φαίνεσθαι* gelegt: . . . *πάντων τῶν εἰδῶν πέρι ὁ αὐτὸς λόγος, αὐτὸ μὲν ἕν ἕκαστον εἶναι, τῇ δὲ τῶν πράξεων καὶ σωμάτων καὶ ἀλλήλων κοινωνίᾳ πανταχοῦ φανταζόμενα πολλὰ φαίνεσθαι ἕκαστον*. Die *κοινωνία* scheint hier ein Rudiment von der Theorie im Phaedon her zu sein; denn in Wahrheit ist diese Theorie überwunden, da das Viele nicht ist, sondern nur scheint oder in der Vorstellung ist. Das Objekt der *δόξα* ist also die Erscheinung, nicht das Ding. Das Sei-

ende aber oder die Ideenwelt bedeutet das Bleibende in der Erscheinung. Da nun, wie die ganze Ableitung (477 C ff.) beweist, die Korrelation von Sein und Wissen in diesem Abschnitt des Staates die Grundlage der Ideenlehre bildet, können wir allgemein die Idee als das Objektive bezeichnen. Das Mittel, um zur Erkenntnis des Objektiven zu gelangen, ist die Dialektik. Dieses Objektive wird aber nicht durch die Methode jedesmal gesetzt, sondern es ist unabhängig von dem Denken vorhanden. Sein und Gedachtwerden wird (509 B) ausdrücklich geschieden. Das ewige Sein der Idee bedeutet daher wohl kaum die „Beharrlichkeit im Ideenerzeugen“ (Auffarth aaO. S. 42).

Doch kommt Platon dem Satze, daß das Objektive aus dem Subjektiven eigentlich hervorgehe, ziemlich nahe, und man glaubt bei der Lektüre des VI. Buches jeden Augenblick, er habe das Problem schon gefunden. „Es gibt nach ihm nur einen Geist, der durch das Medium der Sprache zu unmittelbarem Kontakt mit dem Sein gelangt. Liegt hier etwa eine Ahnung von der Identität des Denkens und Seins zu Grunde? Ich habe nichts davon bei ihm gefunden; dagegen hat er das Bedürfnis gefühlt, die unmittelbare Erkennbarkeit des Objektiven erklärlich zu machen.“ (A. Krohn: Die plat. Frage, S. 81.) Die Einheit des Subjektiven und Objektiven hat Platon nur indirekt hergestellt durch die Idee des Guten. Indessen hat er das Problem psychologisch gelöst im VII. Buche, indem er die Einheit des Erkenntnisvermögens aufweist. Ein komplizierter Wahrnehmungsinhalt wird *νοήσεως παρακλητικὸν* oder *ἐγερτικὸν* genannt (523 D). Die verschiedenen Erkenntnisfunktionen hängen enge zusammen. *Δόξα* und *ἐπιστήμη* sind also keine absolut getrennten

Erkenntnistätigkeiten. Über das metaphysische Einheitsprinzip, die Idee des Guten, das *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*, ausführlich zu sprechen, ist hier nicht der Ort. Nur das sei betont, daß in der Idee des Guten das einende Prinzip der Ideenwelt oder des Objektiven gegeben ist.

Der große Fortschritt dieses Dialoges gegenüber dem Phaedon ist unverkennbar: Man merkt im Staate nichts von einer Teilhabe und nichts von einer sinnlichen Auffassung der Idee; auch die Anamnesislehre ist spurlos verschwunden.

Nach diesen einleitenden Betrachtungen gehen wir zur Erklärung des Parmenides über, unter Voraussetzung seiner Echtheit.

Der Dialog Parmenides.

A. Der I. Teil.

Der ganze Dialog zerfällt in 2 Teile. Der Verlauf des 1. Teiles ist kurz folgender: Im Anschluß an das bekannte zenonische Paradoxon «Die Existenz des Vielen ist unmöglich» legt der jugendliche Sokrates dar, daß die Aporie, auf der sich dieser Satz gründe, durch die Teilnahme der Dinge an den Ideen beseitigt werde. Hierauf beweist der greise Parmenides, daß eine solche Teilnahme der Dinge an den Ideen unmöglich ist.

Der Satz des Zenon, der den Ausgangspunkt der Untersuchung bildet, stützt sich darauf, daß dem Seienden, wenn es Vieles wäre, kontradiktorische Bestimmungen zukommen müßten, was widersinnig wäre; die Bestimmungen, die als Beispiel genommen werden, sind die der Qualität, nämlich Ähnlichkeit und Unähnlichkeit. Hiergegen behauptet der junge

Sokrates, die Schwierigkeit sei ganz anderswo zu suchen. Daß dem Seienden zugleich verschiedene Prädikate zukommen, das sei in der Teilnahme des Seienden an den jeweiligen Ideen begründet. Überdies lehre die tägliche Erfahrung, daß es in der Sinnenwelt eine Vielheit gebe. Wenn jedoch jemand nachzuweisen vermöchte, daß sich die Ideen an sich, die getrennt *(χωρίς)* von einander gesetzt sind, vermischen und wieder trennen können *(συγκεράννυσθαι καὶ διακρίνεσθαι* 129 E.), so vollbrächte er eine große Leistung. Sokrates sucht also die Schwierigkeit eine Stufe höher, indem er zwei reale, für sich bestehende Welten annimmt, die der Ideen und die der Sinnendinge. Dadurch hat er die Frage nicht bloß verschoben, sondern noch eine neue, noch größere Schwierigkeit dazu gebracht: Wie soll man sich die Teilnahme der Sinnendinge an den Ideen erklären? Diese Frage bildet auch den Hauptbestandteil des nun (130 A) folgenden Gespräches zwischen Sokrates und Parmenides. Zuerst stellt Parmenides einleitend die Frage nach dem „Geltungsgebiete" (Horn, Platonstudien. NF. 1904, S. 97) der Ideen (130 A-E). Bei den Relationen und sittlichen Begriffen gibt Sokrates die Existenz von Ideen unumwunden zu, bei lebenden Wesen und Naturelementen nur mit Zögern; bei zufälligen Mischungen und anderen wertlosen Dingen (Haare, Lehm, Kot) verwirft er entschieden die Annahme von Ideen. Überhaupt sei bei sichtbaren Dingen das, was wir sehen, seiend; hier dürfe man keine Ideen setzen, sonst verfalle man in ein bodenloses Geschwätz. Man sieht die große Unsicherheit des Sokrates, sobald seine Annahme bis zu den letzten Konsequenzen durchgeführt wird. Nach ihm darf man also nur von Abstrakten Ideen annehmen. Wie nun Sokrates diese Ideen auffaßt, das

zeigt die folgende Untersuchung. Zu beachten ist, daß Parmenides sich ganz auf den Standpunkt des Sokrates stellt und ihn mit seinen eigenen Theorien schlägt.

Die erste Deductio ad absurdum beruht auf der Aporie, ob die ganze Idee oder nur ein Teil derselben an dem einzelnen Erscheinungsgegenstand teilnimmt. Daß die Idee nicht als Ganzes in der Einzelerscheinung sein kann, beweist Parmenides durch ein Gleichnis: Ein Zelttuch, das über eine Anzahl von Menschen gebreitet ist, bedeckt jeden einzelnen eben nur mit dem Teil, der über dem betreffenden liegt. So muß denn Sokrates zugestehen, daß die Idee nur geteilt mit der Vielheit der Sinnendinge verbunden werden kann. Diese Theorie führt natürlich zu einem Unsinn, was Parmenides an den Quantitätsbestimmungen nachweist. Denn es müßte dann das, was in den Dingen groß ist, kleiner sein als die Größe selbst oder die Kleinheit selbst größer sein als das Kleine in den vielen Dingen usw. Solche absurde Konsequenzen ergeben sich mit Notwendigkeit, wenn man sich die Teilhabe dinglich vorstellt.

Bei der nächsten Theorie über das Verhältnis der Idee zu dem Vielen, die Parmenides vorschlägt, zeigt sich eine weniger grobe Auffassung (132 A). Nicht die Vielheit der Dinge selbst, sondern das Viele als Objekt der Vorstellung, kurz die Erscheiwird zur Betrachtung herangezogen. Die Idee aber wird ebenfalls als Objekt der *δόξα* gefaßt. Wenn man sich z. B. das viele Große der Erscheinung vorstellt, so erscheint in diesem allen eine gemeinsame Idee, die als das e i n e Große vorgestellt wird. Dieses eine Große ist demnach ebenfalls ein *δοξαστὸν* oder koordiniert mit den andern großen Erscheinungen;

folglich muß zu dem einen Großen und dem vielen Großen wieder eine neue Idee in der Vorstellung entstehen, nach der diese zusammen groß erscheinen, und so fort ins Unendliche. Der progressus ad infinitum hat darin seinen Grund, daß die Idee neben das Teilhabende in die Erscheinung verlegt wird als Objekt der δόξα. Dies beweist auch der Nachdruck, mit dem das δοκεῖν und das φαίνεσθαι hervorgehoben wird. Der ganze Beweis besagt nichts anderes, als daß die Idee nicht in der Erscheinung gesucht werden könne; sonst würde man zu immer neuen Ideensetzungen genötigt. Nach unserer Auffassung ist also dieses Argument von dem später folgenden τρίτος ἄνθρωπος-Argument wesentlich verschieden.

Jetzt ist kein großer Schritt mehr zum radikalen Subjektivismus. In der Tat stellt Sokrates im Folgenden die Hypothese auf, die Ideen seien Gedanken und hätten ihren Sitz nur in der Seele (132 BC). Die Abfertigung dieser Hypothese durch Parmenides ist sehr bezeichnend: Wären die Ideen Gedanken, so müßten die untergeordneten Dinge, die ja an ihnen teilhaben, entweder alle denkend sein oder als Gedanken nichtdenkend sein. Man sieht hier besonders deutlich, wie sehr das Objektive erstrebt wird.

Nun flüchtet Sokrates zur letzten Hypothese: Die Ideen sind Urbilder, die Sinnendinge Abbilder. Die μέθεξις der Ideen mit dem Andern bedeutet dann soviel wie gegenseitige Vergleichung (132 D bis 134 A). Hier ist die Widerlegung für Parmenides leicht: Die Vergleichung zweier Objekte muß nach einem tertium comparationis geschehen, d. h. über der Idee, die zum Vergleich gedient hat, muß eine neue entstehen, mit der das Sinnending wieder ver-

glichen wird, u.s.f. ins Unendliche. Der vorige Beweis, daß Ideensetzung einen progressus ad infinitum in sich schließe, unterscheidet sich von dem jetzigen dadurch, daß dort das Resultat durch Nebeneinandersetzung, hier durch Überordnung entsteht.

Darauf weist Parmenidis nach (133 B—134 E), zu welch gefährlichen Konsequenzen die Setzung einer transzendenten Idee führt. Denn man nehme dann zwei gesonderte Welten an, zwischen denen keine Beziehung bestehe. Somit sei auch ein Erkennen der Ideen ausgeschlossen; denn nur das Wissen an sich, nicht das menschliche, könne dann zur Idee gelangen. Mit der Erkennbarkeit der Ideen aber sei die ganze Lehre ihres Fundamentes beraubt. Andrerseits wäre, wenn keine Ideen gesetzt würden, der Dialektik und der Philosophie überhaupt der Boden entzogen (135 C). *Τί οὖν ποιήσεις φιλοσοφίας πέρι, πῇ τρέψει ἀγνοουμένων τούτων;* So fragt Parmenides weiter. „Zu frühzeitig, ohne geübt zu sein, hast du dich an die Ideensetzung herangewagt.“ *‘Πλὴν τοῦτό γέ σου . . . ἠγάσθην εἰπόντος, ὅτι οὐκ εἴας ἐν τοῖς ὁρωμένοις οὐδὲ περὶ ταῦτα τὴν πλάνην ἐπισκοπεῖν, ἀλλὰ περὶ ἐκεῖνα ἃ μάλιστά τις ἂν λόγῳ λάβοι καὶ εἴδη ἂν ἡγήσαιτο εἶναι.’* (135 E). Hier sehen wir den Wendepunkt des Dialogs: Die Ideensetzung ist notwendig; dies wird hier ausdrücklich hervorgehoben. Die Kritik des Parmenidis ist also nicht gegen die Ideenlehre überhaupt, sondern gegen den übereilten Idealismus des Sokrates gerichtet. Dieser hat die idealistische Weltanschauung nur halb erfaßt: er setzt zwar Ideen und operiert nur mit diesen; aber indem er die Sinnenwelt als seiend setzt, allerdings ohne es zu merken, schafft er einen unüberwindlichen Dualismus. Man kann also einstweilen das feststellen, daß die Einwürfe nicht gegen

die Ideenlehre in ihrer entwickelten Gestalt gerichtet sein können, und daß Parmenides wahrscheinlich Platos eigene Ansicht vertritt.

Der Fehler des Sokrates ist eben gewesen, daß er sich in vages Spekulieren eingelassen hat und nicht dialektisch nach einer strengen Methode vorgegangen ist. Die Grundzüge einer solchen legt nun Parmenides (135 E—136 C) dar: Man müsse, wenn man irgend einen Grundbegriff untersuchen wolle, die Wirkung bei Setzung und Nichtsetzung desselben sowohl auf ihn selbst wie auf das Andere prüfen. Er empfiehlt demnach die hypothetische Methode, ganz im Sinne Platons. Auf das Drängen der Umstehenden hin entschließt er sich ein Beispiel einer dialektischen Übung vorzuführen und zwar über seinen (d. h. des historischen Parmenides) Grundbegriff, das Eins (136 C—137 C). Nunmehr sind wir bei dem 2. und Hauptteil unsres Dialogs angelangt.

B. Der zweite Teil des Parmenides.

Die ganze Untersuchung zerfällt in 2 Teile nach den Voraussetzungen „das Eins ist“ und „das Eins ist nicht“. Von den Hauptteilen zerfällt jeder nach den Folgerungen für das Eins selbst und für das Andere. Von diesen 4 Teilen zweigen sich wiederum je 2 antinomisch gegenüberstehende Deduktionsreihen ab und zwar (nach der Terminologie Natorps) infolge der absoluten und bezüglichen Setzung des Eins bezw. Nichtsetzung, so daß die Untersuchung in 8 Teile zerfällt; dazu kommt noch ein Anhang zur 2. Schlußreihe.

Der 2. Teil hat also zum Inhalt eine Untersuchung über das Eins und scheinbar mit der Ideen-

lehre nichts zu tun. Dies und die ausdrückliche Ankündigung im 1. Teil, daß es sich um ein Übungsstück handle, hat unter andern auch Schleiermacher dazu verleitet, den 2. Teil nur für ein Beispiel dialektischer Begriffsbehandlung zu halten. Dagegen macht Zeller (Platonische Studien S. 160) mit Recht geltend, daß eine Dialektik, der es um kein Resultat zu tun ist, von Plato verachtet werde; überdies verlange schon die Einheit der Komposition einen engen Zusammenhang der beiden Teile. Das ist auch einleuchtend. Wir erwarten jetzt, nachdem die Ideenlehre des jungen Sokrates vernichtet ist, einen Aufschluß über den wahren Idealismus in einer umfassenden dialektischen Behandlung. Die Probleme, deren Lösung der 1. Teil fordert, sind: Verbindung der Ideen unter sich und ihre Beziehung zur Erscheinung. Untersuchen wir also, ob der 2. Teil unsere Erwartungen erfüllt!

Thesis der I. Antinomie.

Die erste Schlußreihe, deren Bedeutung erst im weiteren Verlaufe klar werden wird, kann schnell abgefertigt werden. Die Voraussetzung lautet: Wenn das Eins ist, was folgt für Eins selbst? Die Reihe verläuft folgendermaßen: Wenn das Eins ist, muß die Vielheit etwas anderes sein; das Eins kann also weder Ganzes sein noch Teile haben. Ebendeshalb hat es weder Anfang noch Mitte noch Ende, folglich keine Gestalt. Ferner fehlt ihm demnach jede örtliche Lage (d. h. es ist weder in sich noch in einem Andern), mithin auch jede örtliche und qualitative Bewegung, aber auch jede Ruhe und Beharrung. Weiterhin folgt aus diesem allen, daß es weder

mit sich noch mit Anderen identisch und weder von sich noch von Anderem verschieden ist. Ebenso steht es weder mit sich noch mit Anderem in qualitativer (Ähnlichkeit und Unähnlichkeit) oder quantitativer (Größe, Kleinheit, Gleichheit) Relation. Darum hat es auch nicht teil an der Gleichheit und Ungleichheit der Zeit (am Gleichaltrigen, Älter, Jünger), also an keiner Zeitbestimmung. Folglich ist das Eins nie oder es ist überhaupt nicht. So kommt ihm, da es an keiner Bestimmung teilhat, auch nicht das Erkanntwerden zu (137 C—142 A).

Das absolut gesetzte Eins nimmt also keine Bestimmung in sich auf. Warum aber wird dieser Satz so umständlich bewiesen? Plato wollte den Leser mit den Grundbegriffen vertraut machen, die in den folgenden Schlußreihen wiederkehren. Die Quelle dieser Grundbegriffe ist nach Stallbaum (Platonis Parmenides S. 168—182) bei den Pythagoreern zu suchen. Ansprechender ist die Vermutung Natorps (aaO. S. 242), Plato habe „dieses freie Operieren mit den Grundbegriffen" von den Eleaten genommen, worauf ja unser Dialog selbst hinweist (135 E). Auf jeden Fall liegt hier ein festes Schema vor, das uns plötzlich entgegentritt.

Von der Beweisführung im einzelnen ist nur bemerkenswert, daß von dem Nichtsein des Eins in der Zeit auf sein Nichtsein überhaupt geschlossen wird. Das begriffliche Nichtsein kann natürlich nicht gemeint sein; denn das Eins ist ja gesetzt. Demnach wird der Schluß wohl nur soviel besagen: Das absolut gesetzte Eins ist für das erkennende Subjekt nicht seiend, d. h. es hat kein empirisches Sein. Insofern wird dem absoluten Eins auch die Erkennbarkeit abgesprochen. Gehen wir nun sogleich zur wichtigsten und längsten Schlußreihe über!

Antithesis der I. Antinomie.

Die Voraussetzung ist dieselbe wie in der Thesis: Wenn das Eins ist, was folgt für dieses selbst? Trotzdem sind die Hypothesen der Thesis und Antithesis grundverschieden: *νῦν δὲ οὐχ αὕτη ἐστὶν ἡ ὑπόθεσις εἰ ἓν ἕν, τί χρὴ ξυμβαίνειν, ἀλλ' εἰ ἓν ἔστιν* (142 C.). Das Sein ist also verschieden vom Eins; somit ist das Einssein ein Ganzes und Eins und Sein sind seine Teile. Da nun aber jedem dieser Teile wieder das Eins und das Sein zukommen und diese Teilung ins Unendliche fortgesetzt werden kann, ist das Einssein ein unendlich Vieles (142 B—143 A).

Dasselbe wird noch auf einem andern Wege abgeleitet: Eins und Sein sind verschieden; folglich setzen wir mit dem Sein des Eins zugleich den Begriff der Differenz. Da jeder von diesen Begriffen einer (der Zahl nach) ist, so setzen wir zugleich das 2 und 3, somit auch das 2 und 3 mal (denn $2 = 2 \times 1$ und $3 = 3 \times 1$), mithin die Zahl in ihrer Unendlichkeit. Sobald aber die Zahl gegeben ist, ist auch das Seiende Vieles, d. h. das Sein ist in jedem der vielen Seienden, die durch die Zahl gesetzt sind. Da aber jeder der Seinsteile Eins sein muß und nicht nichts sein kann, ist das Eins als Ganzes durch das Sein in unendlich viele Teile gespalten. Mithin ist auch das Eins, nicht nur das Eins-sein unendlich Vieles.

In diesen beiden Deduktionen haben wir eine rein dialektische Ableitung der Vielheit aus dem Einssein. Die unendliche Teilungsmöglichkeit im ersten Falle ist gegeben durch die Trennung des Seins von dem Eins. Diese Tatsache ist geeignet uns darüber aufzuklären, was hier unter dem Sein zu verstehen ist. Liegt hier ein begriffliches Sein

vor? Dies ist ausgeschlossen. Denn sobald man das begriffliche Sein vom Eins trennt, setzt man letzteres zweimal. Das Eins, absolut oder als reiner Begriff genommen, hat eben begriffliches Sein, indem man das Eins, nicht indem man das Sein setzt. Das Eins als Eins betrachtet führt zur schließlichen Isolierung, zur Begriffsidentität oder m. a. W. zum absoluten Eins der Thesis, von dem kurzweg gesagt wird, es sei nicht. Das Sein des Eins aber als Sein der Denkfunktion aufzufassen, die den Begriff setzt, das wäre, wie wir wissen, nicht im Sinne Platons. So bleibt nichts anderes übrig als in dem Sein des Eins die Möglichkeit seiner Setzung mit Hinblick auf die Erfahrung zu sehen. Das Sein bedeutet also soviel wie objektive Wirklichkeit; insofern ist es verschieden vom Eins. Mit der Teilungsmöglichkeit ist die unendliche Teilbarkeit des Einsseins gegeben.

Dieses Resultat genügt aber dem Plato nicht. Er weist in der andern Deduktion nach, daß das Eins für sich durch das Sein in unendlich viele Teile gespalten wird. Aus der Trennung in die Begriffe Eins, Sein, Differenz entwickelt sich die unendliche Zahl, wie schon erwähnt ist. Wie konnte nun Platon aus der Existenz der Zahl die unendliche Teilung des Seins durch dieselbe ableiten? Er sagt: Die Zahl hat, weil sie existiert, am Sein teil, mithin auch jeder Teil der Zahl (144 A); folglich ist das Sein unendlich geteilt. Der vermeintliche Trugschluß läßt sich leicht berichtigen; die Zahl birgt zugleich den Begriff der Bestimmung in sich; Bestimmung ohne Bestimmtes läßt sich nicht denken; folglich kann die Zahl, die ja am Sein teilhat, eben dieses Sein unendlich bestimmen oder teilen. Alle diese vielen Seienden müssen nun Einheiten sein.

Folglich ist das Eins für sich in ebenso viele Teile gespalten, als das Sein; denn das Eins kann nicht als Ganzes jedem Teile innewohnen. — Man darf bei diesen Deduktionen nicht an eine sinnliche Teilung denken. Denn die ganze Untersuchung geht nur in reinen Begriffen vor sich. Wir erkennen also hier die Methode, die Plato am Schlusse des VI. Buches im Staate empfiehlt. Was sind nun die reinen Begriffe anderes als eben die Ideen? Welche Idee das Eins selbst ist, das läßt sich noch nicht bestimmen. Es wird daher gut sein unter dem Eins einstweilen allgemein die Idee zu verstehen.

Folgen wir dem Platon weiter in seiner Untersuchung! Da das seiende Eins ein Ganzes ist und Teile hat, muß es begrenzt sein; andrerseits ist aber nach dem Vorigen das Eins unbegrenzt. Als Begrenztes hat es Anfang, Mitte und Ende, folglich auch Gestalt. Da jedes der Teile im Ganzen ist und von ihm eingeschlossen ist, das Eins aber alle Teile und diese das Ganze ausmachen, ist das Eins in sich selbst. Andrerseits aber ist das Ganze nicht in den Teilen, weder in allen noch in einigen. Denn, wenn es in allen wäre, müßte es auch in jedem einzelnen sein, wenn in einigen, so wäre das Größere in dem Kleineren. Da das Eins also weder in allen Teilen noch in einem einzigen ist, muß es in einem andern oder nirgends sein, und wenn es nirgends wäre, so wäre es überhaupt nicht. Insofern demnach das Eins ein Ganzes ist, ist es in einem Andern, sofern alle Teile, in sich selbst. Daraus ergibt sich die Bewegung und Ruhe des Eins; denn es ist einerseits immer in sich selbst, folglich immer in Ruhe, andrerseits immer in einem Andern, d. h. in Demselben, folglich immer in Bewegung (145 A bis 146 A).

In der vorhergehenden Untersuchung sahen wir den Begriff der Vielheit aus dem seienden Eins sich entwickeln. Das Eins ergab sich dort als ein Ganzes, das Teile hat. Daran knüpft nun die jetzige Deduktion an und leitet davon Gestalt, Ortsbestimmung und Bewegung des Eins ab. Dieser Fortgang überrascht einigermaßen. Die Idee soll Gestalt haben, einen wirklichen Ort einnehmen und Bewegung haben? Zeller sagt (aaO. S. 174) zu dieser Stelle, Wirklichkeit des Begriffes sei hier unmittelbares Dasein. Jedoch, ist denn hier unmittelbares Dasein gemeint? Handelt es sich nicht um die Verknüpfung der Idee mit den Verhältnisbegriffen? Allerdings verleitet die Ableitung vom Begriffe des Ganzen leicht zur Meinung, Plato fasse hier das Ganze dinglich und sage dementsprechend, das Eins werde begrenzt usw. Diese Ausdrucksweise ist jedoch durch den (wahrscheinlich eleatisierenden) Stil des Gespräches (d. h. des 2. Teiles) bedingt. Platon sagt nicht weitschweifig: „Die Idee verbindet sich mit der Idee der Begrenzung“ oder Ähnliches, sondern einfach: „Das Eins ist begrenzt.“ Der Begriff des Ganzen kann also den der Begrenzung, weiterhin auch den des Ortsverhältnisses in sich schließen; denn die Teile stehen in einem bestimmten Lageverhältnis zum Ganzen. Insofern nun das Eins alle Teile bedeutet, ist es in sich selbst, sofern aber ein Ganzes, in einem Andern. Dieser wunderlich lautende Satz wird so auszulegen sein: Das Eins als Ganzes kann sowohl als Summe seiner Teile wie auch als Teil seiner Umgebung angesehen werden. Der Unterschied dieser Betrachtungsweisen wird in unserer Terminologie durch die Bezeichnungen divisio und partitio ausgedrückt. Jetzt ist es auch verständlich, wie Platon den Be-

griff der Bewegung aus dem erwähnten Satze ableiten konnte. Das Eins in sich betrachtet ist immer in Ruhe, im Verhältnis zu andern Ideen immer in Bewegung. Die Idee der Bewegung ist also aus dem wechselnden Verhältnis jeder beliebigen Idee zu andern Ideen, die der Ruhe aus dem immer gleichbleibenden Sein der Idee (vielleicht darf man sagen: dem Bestand ihrer Merkmale) abgeleitet. Die Einwände Apelts (Unters. über den Parm. d. Plato, S. 17) und die Bemerkung Peipers (aaO. 382), daß Plato hier unrechtmäßig ein *ἀεὶ* interpoliert habe, werden somit gegenstandslos. Übersehen wir nun die Ergebnisse dieses Abschnittes, so werden wir bemerken, daß dem Eins immer 2 kontradiktorische Prädikate zugesprochen werden: Es ist *πεπερασμένον* und *ἄπειρον, ἐν ἄλλῳ* und *ἐν ἑαυτῷ, κεκινημένον* und *ἑστός*. Dasselbe wird auch in den folgenden Deduktionen der Fall sein. Diese kontradiktorischen Prädikate werden dem Eins oder der Idee natürlich nur beziehentlich beigelegt. Wir ahnen bereits jetzt, daß die Aporie der Ideenverbindung in dieser Deduktionsreihe ihre Auflösung findet. Der eben entwickelte Unterschied der Betrachtungsweise, nämlich die Bezogenheit des Eins zu seinen Teilen und zu Anderem, ist das Fundament, auf dem die folgenden Entwicklungen aufgebaut sind.

Plato untersucht im weiteren Verlaufe die Beziehung des Eins zur Identität und Verschiedenheit. Alles verhält sich zu allem folgendermaßen: es ist entweder identisch mit dem Andern oder verschieden von dem Andern, und wenn keines von beiden, Ganzes oder Teil des Andern. Das Eins ist weder verschieden von sich, noch steht es in einem Teilverhältnis zu sich; daher ist es mit sich identisch.

Sofern es aber in einem Andern ist, ist es von sich verschieden.

Das Nicht-Eins oder das Andere ist verschieden von dem Eins. Es ist aber auch identisch mit diesem. Denn die Verschiedenheit, die der Identität entgegengesetzt ist, kann in ein und demselben Subjekte nicht sein, kommt also keinem zu. Ferner steht das Nicht-Eins zum Eins nicht in einem Teilverhältnis, da das Nicht-Eins als Unbestimmtes schlechterdings zu dem Eins, das die Zahl in sich schließt, als Ganzes oder als Teil nicht hinzutreten kann. Folglich sind das Eins und Nicht-Eins identisch (146 B—147 B).

Der Beweis der Identität des Eins mit sich und Verschiedenheit von sich leuchtet unmittelbar ein, wenn man sich des oben entwickelten Grundunterschieds der Beziehungen erinnert. Warum die Identität des Eins mit sich selbst so umständlich bewiesen wird, erklärt sich daraus, daß Plato den Leser auf die Natur der neuen Bestimmungen aufmerksam machen will, damit er mit diesen im Folgenden ungestört operieren kann. Nun gilt es, die Identität und Verschiedenheit des Eins mit bezw. von dem Andern zu erweisen. Daß das Eins in sich betrachtet von dem Andern verschieden ist, steht ohne weiteres fest. Viel schwerer ist der Beweis der Identität des Eins mit dem Andern. Diese ist nur möglich, wenn das Eins von dem Andern weder verschieden ist, noch in einem Teilverhältnis zu ihm steht. Die Verschiedenheit nun kann, da sie dem Identischen entgegengesetzt ist, in keinem Seienden sein, folglich weder im Eins noch im Andern. Hiernach wären also alle Begriffe identisch? In solcher Allgemeinheit hat Plato hier diesen Satz nicht aufstellen wollen, sondern nur für

die in unserer Frage geltenden Beziehungen. Nehmen wir folgendes an: Das Eins tritt in eine Beziehung mit einem bestimmten Andern, so verschmilzt gleichsam das Eins mit diesem, d. h. das Eins ist in dieser Beziehung nicht verschieden von dem Andern, sondern es selbst oder identisch mit ihm. Das Andere ist nun durch die Beziehung an das Eins gebunden, steht nicht mehr im Verhältnis der Verschiedenheit zum Eins. Das Eins ist also gar nicht in Beziehung auf ein außer ihm (aber nicht örtlich) seiendes Andere; folglich kann ihm keine Verschiedenheit zukommen. Es ist also hier ein „handgreiflicher Rückfall in die Thesis", wie Natorp (aaO. 247) meint, nicht zu sehen. Wenn Plato nicht immer ein *ταύτῃ* (in dieser Beziehung) bei seinen Beweisen hinzusetzt, so liegt es an der Kürze des Stils; überdies hat er es am Anfange dieser neuen Betrachtung (146 C) getan und will das *ταύτῃ* künftig ergänzt wissen.

Das Andere darf nun aber weiterhin auch nicht in einem Teilverhältnis zum Einen stehen. Platos Argumentation läßt sich einfach so erklären: Das Andere ist unbestimmte Vielheit, dem keine Zahl zukommt, ist eben Nicht-Eins, folglich weder Ganzes noch Teil des Eins. Mithin ist auch die Identität des Eins und Andern erwiesen.

Im nächsten Abschnitt werden die qualitativen Grundbestimmungen, nämlich die Ideen der Ähnlichkeit und Unähnlichkeit in Beziehung zum Eins gesetzt: Wenn das Eins von dem Andern verschieden ist, so kommt beiden das Prädikat der Verschiedenheit zu; also sind sie in derselben Weise affiziert und somit ähnlich. Da aber der Verschiedenheit die Identität entgegengesetzt ist, folgt durch Kontraposition, daß sich das Eins und das Andere

unähnlich sind, sofern sie identisch sind. Andrerseits werden das Eins und das Andere gleichartig affiziert, sofern sie identisch sind, und ungleichartig, sofern verschieden. Folglich sind das Eins und das Andere, sowohl wenn sie identisch als auch wenn sie verschieden sind, einander ähnlich und unähnlich. Dasselbe kommt dem Eins in Beziehung auf es selbst zu, da hier dieselben Vorbedingungen gegeben sind (147 C—148 D).

Wenn es nun hier heißt, das Prädikat der Verschiedenheit mache ähnlich, folglich das der Identität unähnlich, so liegt darin ein Trugschluß. Denn der Obersatz heißt eigentlich: gleiche Prädikate machen ähnlich. Die contrapositio müßte also lauten: ungleiche Prädikate machen unähnlich. Das Prädikat der Identität fällt aber hier ebenfalls unter den Oberbegriff „gleiche Prädikate". Es liegt daher kein kontradiktorischer Gegensatz vor. Ob nun Plato hier absichtlich so argumentiert hat (wie Natorp aaO. 248 f. meint) oder sich seines Fehlers nicht bewußt gewesen ist, läßt sich schwer entscheiden. Wahrscheinlicher ist das Letztere. Denn schon vom rein literarischen Standpunkt aus kann man unmöglich glauben, daß Platon inmitten ernsthafter Beweise, die für den Bestand seiner Lehre entscheidend sind, plötzlich ins Ironische überspringe. Außerdem ist ein derartiger Trugschluß bei der unentwickelten platonischen Logik nicht ausgeschlossen. Goebel behauptet (Über den plat. Parm. S. 63), der Parmenides kenne nur den Gattungsbegriff und das demselben entgegenstehende anschauliche Ding, unterscheide aber nicht die dazwischenliegenden Besonderungen oder species der Gattung. Die Allgemeingültigkeit dieser Behauptung wollen wir nicht weiter prüfen. Tatsache

ist es, daß in unserm Falle ein Verstoß Platos gegen die Über- oder Unterordnung von Begriffen vorliegt; denn er setzt den Begriff Verschiedenheit einfach mit dem Obergriff, der ihr in diesem besonderen Fall zukommt, nämlich Gleichheit der Prädikate, identisch. Zu den übrigen Beweisen ist nichts weiter hinzuzufügen.

Die ganze Deduktion ist absichtlich paradox gehalten — deshalb braucht man aber nicht an ihrer Ernsthaftigkeit zu zweifeln —, um die Variabilität der Beziehungen, welche die Idee eingehen kann, besonders deutlich zu zeigen; und dies wird erreicht durch die Komplikation der Begriffe Identität, Differenz und Ähnlichkeit, Unähnlichkeit.

Die nächste Deduktion ist der Kategorie der Berührung gewidmet: Das Eins berührt sowohl sich selbst als das Andere, je nachdem es in sich selbst oder beziehentlich betrachtet wird. Andrerseits kann es jedoch weder sich selbst noch das Andere berühren. Sich selbst kann es nicht berühren, weil alles, was sich berührt, nebeneinander gelagert ist, das Eins also außerhalb seiner selbst sein müßte. Das Andere, als unbestimmte Vielheit betrachtet, kann es nicht berühren, da zur Berührung mindestens 2 Subjekte gehören, dem Andern aber oder Nicht-Eins keine Zahlbestimmung zukommt (148 D—149 D).

Hier darf man sich wiederum nicht verleiten lassen dem Plato eine sinnliche Auffassung des Eins unterzuschieben. Es wird hier wie vorher rein dialektisch die Verknüpfungs-Möglichkeit des Eins oder der Idee mit andern Ideen bewiesen, im vorliegenden Falle mit der Idee der Berührung. Auch hier kommen kontradiktorische Bestimmungen des Eins heraus.

Was für die Berührung folgt, ist leicht verständlich; dagegen bedarf das Resultat, das sich für die Nicht-Berührung ergibt, einer kurzen Erläuterung: Das Eins berührt sich selbst nicht, sofern es nicht in sich, d. h. nach seinen Teilen betrachtet wird. Es berührt aber auch nicht das Andere. Dieses ist hier ausdrücklich als μὴ ἕν bezeichnet, d. h. als etwas, dem das Eins oder die Idee nicht zukommt. Somit hat das Andere auch nicht an der Zahl Eins und der Zahl überhaupt teil. Zur Berührung gehören aber mindestens zwei Subjekte, was ausführlich mit Hilfe der Mathematik bewiesen wird. Folglich berührt in dieser Hinsicht das Eins nicht das Andere.

Wir sahen nun in dieser und in den vorigen Deduktionen, daß das Andere Verschiedenes bedeuten kann, nämlich die andern Ideen, unbestimmte Vielheit u.s.w. Man könnte nun dem Platon den Vorwurf unredlicher Sophisterei machen, da er unversehens andere Bedeutungen unterschiebe. Jedoch, es ist hier völlig gleichgültig, welche Bedeutung das Andere hat; denn Plato will nur die Beziehungsmöglichkeiten des Eins oder der Idee untersuchen, und dies ist der einzige Zweck der 2. Schlußreihe. Das Andere ist also hier ein bloßer Hilfsbegriff mit wechselnder Bedeutung und darf nicht mit dem prägnanten Begriff des Andern in der 2. Antinomie identifiziert werden.

Folgen wir dem Plato in seinen weiteren Ausführungen! Auch beim Verhältnis des Eins zu den Ideen der Quantität ergeben sich kontradiktorische Bestimmungen: Größe und Kleinheit sind entgegengesetzt. Wenn nun die Kleinheit dem Eins innewohnte, so müßte sie entweder im Ganzen sein, d. h. dies durchdringen und ihm gleich sein, oder

es einschließen und größer sein, oder in einem Teil desselben sein, woraus sich ebenfalls Widersprüche ergeben. Folglich gibt es nichts Kleines außer der Kleinheit. Auch die Größe kann nicht im Eins sein, weil die Kleinheit, die von jener notwendig überragt sein müßte, nicht in ihm ist. Nur die Größe und Kleinheit stehen in einem Verhältnis des Größer- und Kleinerseins, nicht aber das Eins und das Andere. Folglich muß das Eins sich selbst und dem Anderen gleich sein. Andrerseits ist das Eins größer und kleiner als es selbst, da es sowohl in sich als im Andern ist. Doch ist es auch größer und kleiner als das Andere. Denn da es nichts weiter gibt als das Eins und das Andere und beide irgendwo sein müssen, so sind beide eines im andern; folglich ist jedes sowohl Umschließendes als Umschlossenes, und somit ist das Eins größer und kleiner als das Andere. Wenn man nun Größe, Kleinheit, Gleichheit als größere, kleinere, gleiche Anzahl der Teile definiert, ergibt sich das Gesamtresultat: Das Eins ist gleich, größer und kleiner an Zahl als es selbst und als das Andere (149 E bis 151 E).

Übergehen wir zunächst den Beweis der Gleichheit! Der folgende Satz „das Eins ist größer und kleiner als es selbst" ist verständlich, weniger aber der weitere Erweis, daß das Eins größer und kleiner als das Andere ist. Natorp, der diesen und die beiden vorhergehenden Abschnitte nicht für ernsthaft hält, behauptet (aaO. 251), es könne in der Tat nur ein ganz unachtsamer Leser sich gefallen lassen, daß jedes von beiden, das Eins und das andere, weil irgendwo, im andern sein müsse, statt in sich selbst. Es ist nun aber gerade die Eigentümlichkeit der Beweisführung in unserer Schluß-

reihe, daß zur Ermittlung der veränderlichen Beziehungsmöglichkeiten des Eins die jedesmal angestellte Betrachtung für sich allein ohne Rücksicht auf die vorhergehenden und folgenden durchgeführt wird. So können wir auch hier sehr wohl begreifen, daß das Eins und das Andere in ihrer gegenseitigen Bezogenheit in einander sein müssen, womit man auch die Ortsbestimmung verbinden kann; daraus ergibt sich der Beweissatz. Noch fehlt aber die Ableitung der Gleichheit des Eins mit sich selbst und dem Andern. Daß Eins dem Andern bezüglich gleich sein kann, steht wohl für Plato fest. Doch aus den reinen Begriffen ohne den des Werdens die Gleichheit abzuleiten, ist ihm ohne gewaltsame Dialektik nicht möglich. Ganz absolut setzen kann er das Eins nicht, da einem solchen Eins auch nicht die Gleichheit zukommt. So eliminiert er einfach die Begriffe Größe und Kleinheit, indem er sie absolut setzt, und läßt nur die Gleichheit als Beziehungsbegriff gelten. Doch werden wir nicht an der Ernsthaftigkeit des ganzen Abschnitts zweifeln trotz dieser offenbaren Gewalttat Platons.

Zum Schlusse wird noch die Teilnahme des Eins an der Zeit behandelt. Das Sein, das War, das Seinwerden ist die Verknüpfung der Existenz mit der Gegenwart, Vergangenheit, Zukunft. Das Eins nun hat teil an der Zeit, die immer vorwärtsschreitet; denn ihm kommt Existenz zu. Folglich wird es älter und deshalb wiederum jünger als es selbst. Die Gegenwart aber macht gleichsam einen Einschnitt ins Werden, und in diesem Moment *ist* das Eins älter als es selbst und, da das Älter sich immer auf ein Jünger bezieht, zugleich jünger als es selbst. Nun ist die Gegenwart im Eins während seines ganzen Seins. Daher ist das Eins sowohl, als auch

wird es immer älter und jünger als es selbst. Ferner ist das Eins im Seins- und Werdezustand immer gleich an Alter mit sich selbst. Folglich ist und wird das Eins weder älter noch jünger als es selbst (151 E—152 E).

Wie kann nun das Eins älter und jünger als es selbst werden und sein? Apelt stellt (aaO. S. 15) die Vermutung auf, Plato habe sich zu diesem Satze verleiten lassen durch die Eigentümlichkeit des griechischen Sprachgebrauchs, gerne Genetive der pron. recipr. nach einem Komparativ zu setzen (z. B. *βελτίονα αὑτοῦ γίγνεσθαι*). Dieser Forscher aber faßt bei diesem wie bei seinen andern Einwürfen gegen die parmenideische Beweisführung das Eins wie ein wirkliches Ding auf und scheint nicht von ferne zu ahnen, daß es sich hier um reine Begriffe oder Ideen handelt. Dem Älter entspricht immer ein Jünger. Wenn nun dem Eins das Prädikat „älter" zukommt, so muß ihm zugleich das „Jünger" innewohnen; denn es ist in Beziehung zu sich selbst gesetzt. Desgleichen sind die andern Folgerungen selbstverständlich.

Im weiteren Verlaufe wird das Zeitverhältnis zwischen dem Eins und dem Andern erörtert. Das Andere ist an Zahl mehr als das Eins; denn es ist *ἕτερα* nicht *ἕτερον*. Da nun das Kleinere früher entsteht, so ist das Eins als das Kleinste am frühesten entstanden von allem was Zahl hat. Daher ist das Eins älter als das Andere. Dagegen hat das Eins hinwiederum Teile, also Anfang, Mitte, Ende, und in dieser Reihenfolge muß es entstanden sein. Folglich ist das Eins das Ende des Werdens, das Jüngste, oder jünger als das vom Ganzen Verschiedene, das Andere, d. h. die Teile. Andrerseits ist der erste Teil schon Eins und kein folgender

Teil von ihm verlassen; folglich hat das Eins auch gleiches Alter mit dem Andern. — Wie verhält es sich nun mit dem Werden? Das Eins kann nicht älter oder jünger werden als das Andere, da das Werden gleichmäßig vorwärts geht und der Unterschied an Alter immer derselbe bleibt. Das Eins kann aber auch älter und jünger werden als das Andere. Wenn das Eins älter ist als das Andere, so ist es früher entstanden. Beide werden nun immer um die gleiche Zeit älter, aber der Altersunterschied wird im Verhältnis zur verbrachten Zeit immer geringer. Das Andere wird also beziehentlich immer älter. Umgekehrt wird das Andere beziehentlich immer jünger oder das Eins älter, wenn das Eins später entstanden ist. Wenn das Eins und das Andere aber gleichzeitig entstanden sind, so werden sie im Vergleich zu einander weder älter noch jünger (153 A—155 E).

In diesem Abschnitt zeigt sich besonders deutlich die Absicht der ganzen Deduktionsreihe. Zuerst handelt es sich um das Älter- und Jünger-Sein: Betrachtet man das Eins und das Andere nach dem Gesichtspunkt der Zahlbestimmung, so ist das Eins die kleinste Zahl, folglich früher entstanden. Demnach enthält auch das logische Prius eine Zeitbestimmung. Das Eins aber in sich betrachtet ist ein Ganzes und als solches zuletzt entstanden, also jünger als das Viele, die Teile, das Andere. Sofern man aber die Teile als Eins nimmt, sind das Andere und Eins gleichzeitig entstanden. Wenn nun in diesen Schlüssen von einem zeitlichen Entstehungsunterschied des Eins und des Andern die Rede ist, darf man sich nicht verleiten lassen hier eine kosmologische Wendung zu suchen; denn es kommt auch hier nur darauf an,

ob das Eins in die zeitlichen Beziehungen überhaupt eintreten kann, wobei das Andere einstweilen nur Hilfsbegriff ist.

Bei der Entwicklung endlich des Älter- und Jünger-Werden des Eins dem Andern gegenüber zeigt sich die relative Betrachtungsweise der zweiten Schlußreihe in besonders hellem Lichte; man braucht daher wohl nichts mehr hinzufügen.

Das Eins hat also teil an der Zeit, somit am Sein und am Werden. Ferner kann es alle möglichen Prädikate annehmen oder auf jede Weise affiziert werden. Mithin kommt ihm auch Wahrnehmung, Wissen und Vorstellung sowie Benennung, überhaupt alles zu, was als Wirken an einem Objekte bezeichnet werden kann.

Es mag nun im ersten Augenblick befremdend erscheinen, daß es von dem Eins oder der Idee Wahrnehmung und Vorstellung geben soll. Wir werden jedoch später sehen, daß in gewisser Beziehung eine Wahrnehmung oder Vorstellung der Idee möglich ist. Überdies wurde in der Betrachtung über den „Staat" der Zusammenhang der Erkenntnisfunktionen gezeigt. Das Eins wird demnach die gesamte Erkenntnistätigkeit perzipiert.

Überblicken wir die Ergebnisse der Antithesis, so sehen wir, daß das Eins alle, auch die kontradiktorisch entgegengesetzten Prädikate in sich aufnehmen kann, daß sich also die bezügliche Setzung desselben bis in die letzten Konsequenzen halten läßt. Das Eins selbst kann alle möglichen Ideen bedeuten. Man wird nicht fehlgehen, wenn man unter dem Eins mit Rücksicht auf den allgemeinen Ausdruck Platos einfach die Idee versteht.

Hiermit ist jedoch die Untersuchung der ersten Antinomie noch nicht beendet; denn Plato

fügte zu den beiden Schlußreihen noch einen ergänzenden Anhang.

Der Anhang zur I. Antinomie.

Der Inhalt ist kurz folgender: Da das Eins sowohl Eins ist als auch Nicht-Eins und an der Zeit teilhat, so muß es in einer andern Zeit am Sein sc. des Eins, in einer andern am Nichtsein desselben teilnehmen; m. a. W. es nimmt das Sein an und entläßt es, es wird und vergeht. Da also das Eins sowohl Vieles als auch nicht Vieles ist, so geht das Vielsein zugrunde, wenn es Eins wird, und das Einssein, wenn es Vieles wird. Ebenso geht es mit dem Ähnlichen und Unähnlichen, überhaupt mit allen kontradiktorischen Bestimmungen des Eins, auch dem Stillstande und der Bewegung. Da nun das Eins nicht zugleich in Ruhe und bewegt sein kann, so muß ein Übergang stattfinden, in dem es weder in Ruhe noch bewegt ist. Dieser merkwürdige Zustand, in dem sich das Eins bei dem Übergange befindet, ist das *ἐξαίφνης*, der Moment. Alle kontradiktorischen Bestimmungen des Eins müssen also in einem derartigen zeitlosen Zustande ineinander übergehen (155 E—157 B).

Bezüglich des Verhältnisses dieser Auseinandersetzung zu den beiden vorhergehenden Schlußreihen behaupten die meisten Forscher (auch Natorp, nicht aber Horn aaO. 133), sie sei eine Synthesis von I und II, und zwar in dem Sinne, daß ein Übergang von dem Eins der Thesis in das der Antithesis stattfinde. Dazu verleitete sie der Anfang des ganzen Abschnittes: *τὸ ἓν εἰ ἔστιν οἷον διειληλύθαμεν, ἆρ᾽ οὐκ ἀνάγκη αὐτό, ἕν τε ὂν καὶ πολλὰ*

καὶ μήτε ἓν μήτε πολλὰ καὶ μετέχον χρόνου, ὅτι μὲν ἔστιν ἕν, οὐσίας μετέχειν ποτέ, ὅτι δ'οὐκ ἔστι, μὴ μετέχειν αὖ ποτὲ οὐσίας. Das Eins, das weder Eins noch Vieles ist, bedeutet allerdings das der Thesis. Nun aber ist im Folgenden ausgeführt, daß das Eins in einer Zeit ist, in einer andern nicht ist. Nach der erwähnten Annahme müßte also das Eins, wenn es nicht ist, auch in einer Zeit sein. Dies widerspricht aber vollständig dem Resultat der Thesis, in der ja ausdrücklich dem Eins jede Verbindung mit der Zeit abgesprochen wird. Es handelt sich hier vielmehr um den Übergang vom bezüglichen Sein ins bezügliche Nichtsein und umgekehrt. Zuerst (156 A) wird nämlich allgemein ausgeführt, daß der Wechsel des Seins und Nichtseins einen Zeitunterschied in sich schließt; dann heißt es speziell (156 B): *ἓν δὲ καὶ πολλὰ ὂν καὶ γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον ἆρ' οὐχ, ὅταν μὲν γίγνεται ἕν, τὸ πολλὰ εἶναι ἀπόλλυται, ὅταν δὲ πολλά, τὸ ἓν εἶναι ἀπόλλυται.* Dieser Satz beweist alles. Wenn aber das *μήτε ἓν μήτε πολλὰ* dasteht, muß doch ein Zusammenhang mit der Thesis bestehen? Dies werden wir bald sehen. Einstweilen sei nur auf das *οὔτε ἓν οὔτε πολλὰ* in 157 A hingewiesen.

Wie kommt nun Plato dazu, das Nebeneinander der Gegensätze im Eins durch ein Nacheinander zu ersetzen? Er will eine Erklärung des Werdens geben, das in der Antithesis ohne weiteres eingeführt wird. Das Werden aber geschieht nur in der Zeit. Wodurch nun die Idee an der Zeit teilhat, das wird in unserm Abschnitt beleuchtet, nämlich durch den Wechsel ihrer Beziehungen. Die Idee an sich wird also nicht, d. h. sie geht in keinen andern Zustand über; sie wird nur durch die Verbindung mit andern Bestimmungen oder Ideen.

Nehmen wir an, eine Idee hat an der Ähnlichkeit teil oder ist ähnlich! Nun kann sie aber auch unähnlich werden. Dies geschieht jedoch nicht dadurch, daß die Idee an sich unähnlich wird, sondern daß sie mit der Unähnlichkeit in Verbindung tritt. Ein solches Werden kann also nicht in der Weise vor sich gehen, daß die Idee allmählich unähnlich wird, sondern es gibt nur ein Entweder-Oder, d. h. die Verbindung tritt plötzlich ein. Der Zustand, in welchem sich die Idee beim Übergange vom Stadium der Ähnlichkeit zu dem der Unähnlichkeit befindet, ist die Indifferenz in Beziehung auf die Ähnlichkeit und ihr Gegenteil. Dies kann man auf die Veränderung überhaupt verallgemeinern: Sofern die Idee von irgend welchen Bestimmungen affiziert wird, hat sie auch an der Zeitbestimmung teil. Im Zustande des Übergangs oder der Indifferenz überhaupt fällt auch jede Zeitbestimmung weg; mithin ist die Idee in diesem Zustand in keiner Zeit, d. h. sie ist die absolute, beziehungslose Idee der Thesis. Hier haben wir die Vermittlung zwischen I und II zu suchen.

Wenden wir auf dieses Resultat die platonische Erkenntnistheorie an! Die wechselnden Beziehungen der Idee zu andern Ideen setzt der Verstand, und erst durch diese Beziehungen wird die Idee erkannt oder empirisch wirklich. Aber die Idee existiert auch ohne unsern Verstand, und als solche ist sie für die empirische Erkenntnis bedeutungslos. Das Eins der Thesis ist also eine irrationale Größe und schlechterdings unerkennbar; es ist das metaphysische Substrat der Ideen. Darauf werden wir noch einmal zurückkommen.

Die Sokratische Forderung der Verbindung und Trennung der Ideen unter sich ist somit erfüllt.

Noch bleibt aber die andere Aporie bestehen, nämlich die Frage, wie sich die Ideen mit der Sinnenwelt verbinden können. Darüber gibt die nächste Antinomie Aufschluß.

Thesis der II. Antinomie.

Die Voraussetzung ist: Was folgt für das Andere, wenn das Eins ist? Das Andere kann nicht Eins sein, da es eben das vom Eins Verschiedene ist. Aber es nimmt am Eins teil. Denn es ist das Andere, weil es die Teile des Eins bildet; sonst wäre es überhaupt Eins. Nun muß jeder Teil Teil eines Ganzen sein, nicht Teil des Vielen, das vom Ganzen umfaßt wird; denn sonst müßte es von jedem einzelnen, also auch von sich selbst Teil sein; außerdem kann es schon deshalb nicht Teil jedes Einzelnen sein, da es nach der gegenwärtigen Voraussetzung nicht Teil eines Ganzen ist. *Οὐκ ἄρα τῶν πολλῶν οὐδὲ πάντων τὸ μόριον μόριον, ἀλλὰ μιᾶς τινὸς ἰδέας καὶ ἑνός τινος, ὃ καλοῦμεν ὅλον, ἐξ ἁπάντων ἓν τέλειον γεγονός, τούτου μόριον ἂν τὸ μόριον εἴη* (157 DE). Wenn also das Andere Teile hat, so muß es am Eins teilhaben und ist somit ein vollendetes Ganze. Ebenso ist jeder Teil von ihm ein abgeschlossenes Ganze.

Nun aber muß das Andere am Eins teilhaben, wenn es vom Eins verschieden ist; denn sonst müßte es das Eins selbst sein. An sich selbst *(αὐτά γε ἐκεῖνα τὰ μεταλαμβάνοντα τοῦ ἑνός)* ist es mithin ein unendlich Vieles *(πλήθει ἄπειρα)*. Vieles muß es sein, da es überhaupt nichts wäre, wenn es weder Eins noch Vieles ist, und eine unendliche Menge, da selbst auch das denkbar Kleinste des Andern ohne das Eins unbestimmt oder unendlich sein

müßte. Sobald ein solches Etwas des Andern aber Teil wird, hat es schon eine Grenze, d. h. alle Teile stehen in einem bestimmten Verhältnis zu einander und zum Ganzen. Das Eins ist also das begrenzende Prinzip im Andern, und beide können in Gemeinschaft treten.

Das Andere ist demnach als Ganzes wie in seinen Teilen sowohl unendlich als begrenzt. Folglich ist es unter sich und sich selbst ähnlich und unähnlich. Denn sofern es unendlich ist, erleidet es dasselbe. Ebenso in Bezug auf die Begrenzung. Folglich ist es sich selbst und unter sich ähnlich. Sofern ihm aber sowohl Unbegrenztheit wie Begrenzung zukommt, erhält es entgegengesetzte Bestimmungen; folglich ist es sich selbst und unter sich unähnlich. So kommen dem Andern ebenso wie dem Eins kontradiktorische Prädikate zu (157 B bis 159 B).

Diese Deduktion ist meisterhaft durchgeführt. Zuerst wird das Andere in Verbindung mit dem Eins, dann das Andere an sich betrachtet. Welche Bedeutung haben nun die *ἄλλα*? Daß darunter nicht die corporeae naturae moles, wie Stallbaum (aaO. S. 198) behauptet, zu verstehen ist, wird von vornherein klar sein; denn diese Ansicht wird ja im I. Teil drastisch zurückgewiesen. Daß die *ἄλλα* aber auch nicht die übrigen Ideen bedeuten, bedarf wohl keiner weiteren Erklärung. Das Andere halten wir mit Ribbing (aaO. S. 262) für die Phänomenalität.

Plato entwickelt nun zuerst, daß das Andere, wenn es Teile hat, doch Eins sein muß, und ebenso jeder Teil des Andern. Wie kann aber das Andere Eins werden? Dieses Rätsel löst sich auf, wenn man für das Eins und das Andere die entsprechen-

den Bedeutungen substituiert. Das Einswerden des Andern bedeutet einfach die Subsumtion der Einzelerscheinungen unter die entsprechende Idee. Wenn man sich aber die Idee aus der Erscheinung wegdenkt, so bleibt nur eine ungeordnete, unbestimmte, unbegrenzte Fülle der Erscheinungsmerkmale übrig, und dies versteht Platon unter dem *ἄπειρον*. *Πέρας* bedeutet also einfach die Bestimmung der Erscheinung durch die Idee. Aber auch jeder einzelne Teil der *ἄλλα* kann Eins oder ein Ganzes sein, sofern er selbst wieder Teile hat. Hiermit ist das Gesetz der logischen Über- und Unterordnung angedeutet.

So erklären sich auch die kontondiktorischen Prädikate der *ἄλλα*. Es braucht wohl nicht näher erläutert zu werden, daß der Begriff *ἄλλα*, der alle Erscheinungen zusammenfaßt, als Kollektivbegriff eben auch eine Idee ist, die prädiziert werden kann. Sofern also dem Andern Begrenztheit oder Unbegrenztheit allein zukommt, ist es sich selbst und unter sich ähnlich. Das heißt: Wenn das Andere nach einer identischen Bestimmung betrachtet wird, ist es sich selbst und unter sich ähnlich. Ebenso verhält es sich, wenn man sich das Andere unbestimmt *(ἄπειρον)* denkt, weil dann überhaupt kein Unterschied vorhanden ist. Sofern ihm aber *πέρας* und *ἄπειρον* zugleich zukommen, ist es sich selbst und unter sich unähnlich; hiemit ist der Unterschied der individuellen Erscheinung in sich selbst und gegenüber anderen Erscheinungen gemeint. Wir verstehen nun auch, warum Plato gerade dieses Beispiel der Prädizierung wählte.

Bekanntlich treten die Bestimmungen *πέρας* und *ἄπειρον* auch im Philebus auf; dazu kommen dort noch

die *αἰτία* und das *μικτόν*. Ein genauer Vergleich mit unserer Stelle würde zu weit führen.

In dieser Schlußreihe wurde also gezeigt, daß eine *κοινωνία* der Idee mit der Erscheinung wohl möglich ist. Was sich aber ergibt, wenn man die Idee absolut setzt, das zeigt die Antithesis.

Antithesis der II. Antinomie.

Die Beweisführung verläuft folgendermaßen: Da unter dem Eins und dem Anderen alles Existierende begriffen ist, so gibt es nicht etwas Anderes, in dem das Eins und das Andere zugleich sein könnten. Beide sind also getrennt. Sie stehen in keinem Teilverhältnis; das Andere kann somit auf keine Weise am Eins teilnehmen. Daher ist es auch nicht Vieles. Auch können ihm keine kontradiktorischen Bestimmungen zukommen, wenn es nicht am Eins teilnimmt; denn diese sind jedesmal zwei (159 B—160 B).

Das ist alles selbstverständlich; denn ohne die Idee gibt es keine Differenzierung in der Erscheinung, folglich auch keine Beziehungen innerhalb derselben.

Die ersten beiden Antinomien haben also bewiesen, daß die Setzung von Ideen ohne Widersprüche möglich ist. Das genügt aber dem Plato nicht. Er will noch durch hypothetische Verneinung der Idee zeigen, daß ihre Setzung notwendig ist. Dies geschieht in den zwei andern Antinomien und zwar natürlicherweise in weit kürzerer Behandlung.

Thesis der III. Antinomie.

Was folgt für das Eins selbst, wenn es nicht ist? Das Eins ist etwas Erkennbares, ob es ist oder nicht ist. Wenn es von dem nichtseienden Eins kein Wissen gäbe, würde das Ausgesagte erkannt werden, was unmöglich ist. Ferner ist das nichtseiende Eins von dem Andern verschieden; denn es ist so gesetzt, d. h. es kommt ihm im Wissen Verschiedenheit zu. So nimmt das nichtseiende Eins das Dies, das Jenes, das Verschieden, überhaupt Bestimmungen in sich auf, da der Aussage gemäß eben jenes Eins und nicht etwas anderes dem Nichtsein unterworfen ist. Da ferner das Andere von dem nichtseienden Eins verschieden ist, muß jenes andersartig oder diesem unähnlich, mithin auch dieses jenem unähnlich sein. Das nichtseiende Eins aber in sich betrachtet ist sich selbst ähnlich. Es kommen ihm also im Wissen kontradiktorische Prädikate zu. Auch am Sein hat das nichtseiende Eins irgendwie *(πη)* teil. Wenn wir von der Hypothesis ausgehen „Das Eins ist nicht", so nehmen wir dies als wahr oder als seiend an; d. h. das nichtseiende Eins ist oder es hat am Sein teil. Das Eins hat also als ein Nichtseiendes sowohl am Sein teil wie am Nichtsein. Daraus kann örtliche und qualitative Bewegung und Ruhe, ferner Werden und Vergehen abgeleitet werden (160 B—163 B).

Diese überaus feine und scharfsinnige Untersuchung zerfällt in 2 Abschnitte: Im ersten wird dem nichtseienden Eins Erkennbarkeit, im zweiten das Sein zuerkannt. Zuerst erhält es subjektives, dann objektives Sein. Hier haben wir also den deutlichen Beweis, daß Plato den erwähnten Un-

terschied kannte. Das nichtseiende Eins ist dadurch, daß wir seinen Begriff setzen, begrifflich seiend; wir können seinen Begriff von andern unterscheiden, ihn überhaupt in Beziehung setzen zu ihm selbst und zu dem, was von ihm begrifflich verschieden ist. — Mehr Schwierigkeit macht der andere Abschnitt. Man muß die Deduktion des objektiven Seins streng von der des subjektiven trennen; sonst kommt man zu derartig unklaren Ansichten wie sie viele Erklärer des Parmenides haben. Wie konnte nun Plato das objektive Sein des nichtseienden Eins behaupten? Wenn die Hypothese aufgestellt wird: „Das Eins ist nicht," so muß der Satz für wahr genommen werden. Wenn aber ein Satz wahr ist, so ist das, was durch ihn ausgesagt wird, objektiv gültig oder es ist. In unserm Falle ist also das nichtseiende Eins oder das so beschaffene Eins ist nichtseiend. Das Resultat der nun (162 A B) folgenden Erörterungen ist: Das nichtseiende Eins hat bezüglich seines Nichtseins am Sein teil. Hierzu bemerkt Goebel (aaO. S. 60): „Wenn das Eins nicht ist, so ist das sein Gesetz oder sein Wesen nicht zu sein, also ist das sein Sein nicht zu sein. .... Plato unterscheidet nicht zwischen *οὐσία* als Wesen und als Existenz." Plato wird jedoch wohl etwas anderes gemeint haben: Das Nichtsein ist nicht eine Eigenschaft des nichtseienden Eins, sondern es bedeutet soviel wie Anderssein. Das so beschaffene Eins hat also sowohl am Sein wie am Nichtsein teil. Substituieren wir nun wieder die Idee! Diese hat also, wenn sie nicht ist, doch beziehentlich *(πῃ)* am Sein teil. Was ist aber eine bezüglich nichtseiende Idee? Man kann getrost mit Stallbaum (aaO. S. 214) und anderen darunter die Idee ver-

stehen, sofern sie durch negative Merkmale bestimmt ist. Denn wenn das Nichtsein doch gewissermaßen Sein ist, so hebt die Negation nicht die Idee selbst auf, sondern sie macht diese eben nur negativ bestimmt; damit bestimmt sie aber zugleich die Idee beziehentlich positiv. Die Verwandtschaft dieser Lehre mit der im Sophistes über das Nichtsein vorgetragenen ist offenkundig. Die Quintessenz dieser Lehre ist eben auch: Nichtsein braucht nicht schlechthin Nichtsein zu sein, sondern ist auch beziehentlich ein Sein.

In dem weiteren Verlauf unserer Schlußreihe, wo die Ruhe und Bewegung des nichtseienden Eins abgeleitet wird, kann man eine Bestätigung der vorigen Ansicht erblicken. Sofern das Eins im Falle des Nichtseins in Bezug auf Eigensein betrachtet wird, ist es nicht, sofern aber in Bezug auf das Anderssein, ist es. Das nichtseiende Eins aber ist in Hinblick auf es selbst im Zustande des Nichtseins ruhend oder beharrend. Sofern es aber zugleich am Anderssein teilhat, verbindet sich mit den beiden Zuständen des Nichtseins und des Anderssein die Idee des Übergangs von einem Zustand in den andern (man kann es auch Wechsel der Beziehungen nennen) oder die Idee der Bewegung, weiterhin auch die des Vergehens und Werdens. Die Übereinstimmung dieser Stelle mit dem Anhang zur I. Antinomie ist überraschend: auch dort war von einem Übergang des Bejahten in das Verneinte und umgekehrt die Rede.

Wenn schließlich hier ein Unterschied gemacht wird zwischen Bewegung und Veränderung, so schließt dies keine sinnliche Auffassung in sich; denn Veränderung ist die Wirkung des Übergangs, nämlich der Beziehungen, auf das Eigensein.

Antithesis der III. Antinomie.

Dieser Deduktionsreihe ist wiederum eine andere unter der gleichen Voraussetzung antinomisch gegenübergestellt: Das Nichtsein ist die Abwesenheit jedes Seins. Somit ist auch das Werden und Vergehen, Ruhe und Bewegung, kurz jede Bestimmung, jedes Affiziertwerden, folglich auch das Erkanntwerden mit dem nichtseienden Eins nie zu verbinden (163 B—164 B).

Das Resultat der Antithesis ist also: Ein nichtseiendes Eins existiert überhaupt nicht. Hier ist also das Nichtsein absolut gesetzt, in der Thesis bezüglich. Absolute Verneinung des Seins der Idee hebt diese selbst auf, beziehentliche Verneinung verneint sie nur zum Teil, birgt also in sich beziehentliche Position. Der eigentliche Zweck der Dialektik mit negativer Hypothesis, nämlich der Beweis, daß die Ideensetzung notwendig ist, wird in der folgenden und letzten Antinomie erfüllt.

Thesis und Antithesis der IV. Antinomie.

Was folgt für das Andere bei Nichtsetzung des Eins? Das Andere muß existieren; sonst würde nicht davon die Rede sein können. Da nun dem Anderen seinem Begriff nach Verschiedenheit zukommen muß, die Verschiedenheit aber ohne etwas Bezogenes nicht sein kann, ist das Andere verschieden von sich selbst; denn vom Eins kann es nicht verschieden sein, da dieses nicht ist. Es ist aber nicht nach einzelnen Teilen, sondern nach Aggregaten (der Ausdruck von Tennemann: Syst. d. Plat. Phil. II., S. 322) verschieden, die in sich selbst unbegrenzt oder unendlich sind. Wenn nun

diese Aggregate unter sich unterschieden werden, so ist nicht jedes ein Eins, sondern es scheint nur ein solches zu sein. So scheint das Andere quantitativ bestimmt, ist es aber nicht, sobald man es mit der *διάνοια* betrachtet. Je nachdem man es also mit der *δόξα* oder mit der *διάνοια* betrachtet, erscheint es sowohl begrenzt wie unbegrenzt. Aus dieser Zwiespältigkeit in der Erscheinung ergeben sich die kontradiktorischen Prädikate der *ἄλλα* (164 B—165 E).

Nehmen wir die Antithesis hinzu! Das Andere ist, wenn das Eins nicht ist, nicht Vieles, da Vieles ohne Eins nicht denkbar ist. Ebendeshalb ist das Andere auch nicht Eins. Es kann aber auch weder als Eins noch als Vieles erscheinen, da es mit dem Nichtseienden in keinerlei Verbindung treten kann. So kommen dem Andern auch keine Bestimmungen zu, nicht einmal in der Erscheinung. Kurz, wenn das Eins nicht ist, ist überhaupt nichts (165 E bis 166 B).

Daß das Andere die Phänomenalität und nicht die Körperwelt selbst ist, dafür gibt die letzte Antinomie den besten Beweis. Ferner zeigen einige Andeutungen, daß unser Dialog mit der Erkenntnislehre Platons in Verbindung steht. Das Erkennen wird mit einem Sehen verglichen: Wie der Fernerstehende ein Objekt undeutlich sieht, wenn er aber näher ans Objekt herankommt, sein wirkliches Aussehen erkennt, so erscheint das Andere einem, der es nur mit der *δόξα* perzipiert hat, als ein Vieles, das Teile hat, sobald er aber die *διάνοια* zu Hilfe ruft (das *παρακλητικὸν* im Staate!), als eine ununterscheidbare Masse. Das Andere scheint also bloß differenziert zu sein, ist es aber nicht ohne das Eins. In dem *δοξαστὸν* gibt es zwar gewisse

Einheiten oder die Erscheinung bietet sich uns in gewissen individuellen Besonderungen dar. Diese Einheiten sind jedoch relativ; ihnen geht jede objektive Geltung ab. Da sich nun die Erscheinungswelt, je nachdem sie mit der *δόξα* oder der *διάνοια* erkannt wird, verschieden darstellt, so ergeben sich hieraus die kontradiktorischen Bestimmungen derselben. Die nichtseiende Idee ist also doch gewissermaßen seiend, aber nicht objektiv, sondern nur subjektiv. In diesem subjektiven Vorhandensein der Idee liegt aber zugleich die Forderung ihrer Objektivität; d. h. wenn die Idee nicht ist, wird ihr Sein gefordert. Oder vom rein erkenntnistheoretischen Standpunkte aus lautet diese Forderung: Zur *δόξα* und *διάνοια* muß noch der *νοῦς* treten Dasselbe ist noch deutlicher in der Antithesis ausgesprochen, die zum Schlusse kommt: Wenn die Idee nicht ist, ist überhaupt nichts. Nicht einmal die Vorstellung einer solchen kann vorhanden sein; denn wenn es keine Einheit gibt, kann das Andere nicht Vieles sein, und ohne das Viele kann die Vorstellung des Eins nicht entstehen. Objektivität und Subjektivität der Idee bedingen sich gegenseitig, jedoch nicht vollständig, wie wir später noch kurz andeuten werden. Der Gegensatz der Thesis und Antithesis ist also darin zu suchen, daß in jener das nichtseiende Eins doch gewissermaßen positiv gesetzt, in dieser die Verneinung absolut genommen wird.

Die verschiedenen Ansichten in neuerer Zeit über den Parmenides.

Bevor wir einen Überblick über den ganzen Dialog geben wollen, wird es gut sein die Ansichten der neueren Erklärer kurz anzuführen. Die gesamte Entwicklung der Parmenides-Erklärung seit dem Mittelalter kann man in 2 Phasen teilen. Die erste wird durch Stallbaum abgeschlossen, die zweite durch Zeller eingeleitet.

Die Forschung vor Stallbaum, die in dessen Prolegomena (S. 236—266) entwickelt ist, hat für uns keine direkte Bedeutung mehr. Stallbaum selbst jedoch darf nicht übergangen werden: Dem Aristoteles folgend nimmt er bei Plato zwei Materien an, die der Sinnendinge und die der Ideen (S. 90). Die Materie der Ideen, die *ἀόριστος δυάς* (S. 81), das Sein (S. 275) wird durch die begrenzende Natur (S. 97) oder die Gedanken Gottes (S. 269 ff.) in die Vielheit der Ideen differenziert; eine Annäherung an das vollkommene Denken oder die Erkenntnis der Ideen gewährt die Dialektik (S. 273). Die Verbindung der Ideen mit der körperlichen Materie läßt Stallbaum unerklärt (S. 196). Das Eins der ersten Schlußreihe in Parmenides nun ist das unum infinitum, die *ἀόριστος δυάς*, das der zweiten ist das unum finitum; id enim nihil aliud significat nisi hoc, quid de uno, sive summo eius, quod vere est, principio oporteat iudicari, si ei finientis principii vis et natura adiungatur, ita ut ipsum finitum evadat (S. 97). Das Andere ist die corporeae materiae moles infinita, welche die Einheit aufnehmen kann (capax: S. 194). Die Gesamtauffassung Stallbaums ist folgende: ... tota rerum universitas uno eodemque essentiae vinculo continetur,

et revera est unum et multa; quae autem sensibus percipiuntur, ea tota pendent ex iis, quae sola mente et cogitatione licet comprehendere (287). In der Einzelerklärung kommt Stallbaum durchwegs zu positiven Resultaten, und dies erreicht er dadurch, daß er den Hauptbegriffen ständig andere Bedeutungen unterschiebt, was er ja leicht tun kann, wenn er zweierlei Prinzipien der Ideen und zweierlei Materien annimmt. Die notwendige Zerrissenheit, die bei Stallbaums Ansicht in der Erklärung des Parmenides eintreten muß, wird jedoch dadurch verdeckt, daß die letzte Einheit im göttlichen Denken gesucht wird. Allerdings bedeutet dies ein Zurückgehen auf den Neuplatonismus. Eine ähnliche Ansicht entwickelt J. A. Schwalbe (Le Parménide, dialogue de Platon, traduit et expliqué par J. A. Schwalbe. Paris 1841).

Ganz anders und viel einheitlicher als Stallbaum erklärte den Dialog Ed. Zeller in seinen „platonischen Studien“ und übte bis in die neueste Zeit seinen Einfluß aus. Nach ihm stellt sich das Verhältnis der vier Antinomien folgendermaßen: „Während in den letzten zwei die Unmöglichkeit, sich die Idee als nichtseiend zu denken, schlechthin bewiesen ist, wird in den ersten die Unmöglichkeit, sich dieselbe als seiend zu denken, nicht in ebenso allgemein gültiger Weise dargetan, sondern als undenkbar nur ein äußerlich unmittelbares Dasein und abstraktes Fürsichsein der Idee nachgewiesen“ (S. 178). Man dürfe in den Folgerungen des Parmenides keine direkte, sondern nur eine apagogische Beweisführung sehen (S. 168). Der Zweck des zweiten Teils sei, „die richtige Ansicht von den Ideen als der Einheit in dem Mannigfaltigen der Erscheinung dialektisch zu be-

stimmen und zu begründen (S. 189). Dieser Teil sei daher der abstrakte logische Ausdruck der Wirklichkeit der Ideenlehre (S. 181).

Der Ansicht Zellers sind mit nur geringen Modifikationen beigetreten Kuno Fischer, Sig. Ribbing, Fr. Susemihl.

Die Dissertation K. Fischers (De Parmenide Platonico 1851) schenkt dem Abschnitt über das ἐξαίφνης größere Beachtung: Die spekulative Tiefe des platonischen Augenblicks bestehe darin, daß in ihm die Endlichkeit als solche überwunden sei (S. 63). Der Moment des Übergangs sei der Indifferenzpunkt, der ideelle Punkt, in dem sich die Gegensätze kreuzten und in den sie zurückgingen (S. 71). Im ἐξαίφνης latitiere der Unterschied; es gleiche daher dem σφαῖρος des Empedokles mehr als der platonischen Idee (S. 73). Der Zweck des Parmenides ist nach K. Fischer folgender: Aus der apagogischen Darstellung ergebe sich das Postulat der Identität des Eins und Vielen (S. 89),[d. h. der Grundbegriffe der Ideenlehre (S. 31)], aber nicht der unmittelbaren, sondern der begrifflichen Identität, die nur erzeugt werde durch den dialektischen Prozeß, der sowohl das Viele zur Einheit als die Einheit zur Vielheit erhebe (S. 103).

Ribbing (Genetische Darstellung der platonischen Ideenlehre 1863), der besonders heftig gegen die kontradiktorische Prädizierung der Idee polemisiert (z. B. S. 244 Anm.), und Susemihl (Genetische Entwicklung der platonischen Philosophie I. — Einleitung zur Übersetzung des Parmenides in der Übersetzungssammlung von Osiander und Schwab, Bd. 348) schließen sich in der Erklärung unseres Dialogs fast vollständig der Zellerschen Ansicht an. Alle diese Forscher lehren die Inhärenz oder Immanenz der Erscheinung in den Ideen, wofür

ihnen der Parmenides indirekt beweisend erscheint; denn da hier sowohl das abstrakte Fürsichsein wie das wirkliche Dasein der Idee zurückgewiesen werde, bleibe es nur übrig, die Idee als das der Erscheinung immanente Prinzip aufzufassen. Die kontradiktorischen Prädikate heben also nach ihrer Meinung das Eins selbst auf.

Zu dieser Kategorie von Forschern gehört noch A. Keil (Über den platonischen Dialog Parmenides), der zum Ergebnis kommt, daß dem Eins weder absolutes Sein noch absolutes Nichtsein zukomme, das Nichtsein ihm aber in höherem Grade mangle als das Sein (S. 27). Der Gewinn für die Ideenlehre sei, daß die Existenz der Ideen, sobald die *διαλεκτική* zu ihren Gunsten entschieden habe, nicht mehr angefochten werden dürfe (S. 25).

Im allgemeinen darf man die Erklärer hierher rechnen, die im Parmenides ein negatives Resultat finden. K. Goebel (Über den platonischen Parmenides 1880) meint, im zweiten Teil zeige Plato, wie die Dialektik nicht beschaffen sein soll (S. 83); denn er wende hier bei der Begriffsteilung nur die reelle Teilung an, nicht die ideelle (S. 63) oder die Divisio, die doch das Fundament der platonischen Lehre sei. Hierzu möchten wir gleich bemerken, daß die Ausdrucksweise im Parmenides allerdings leicht zu dieser Annahme verleitet, daß es sich aber in unserm Dialoge in der Hauptsache gar nicht um die Divisio handeln soll, sondern um Lostrennung der Beziehungen, was auf den ersten Blick wie eine reelle Teilung erscheint.

Weiterhin ist hier noch Raeder zu nennen (Platons philosophische Entwicklung 1905). Dieser behauptet, die Untersuchung zeige, daß die Einheit abstrakt gefaßt sich zugleich dem Wissen, der

Vorstellung und der sinnlichen Wahrnehmung entziehe, wenn sie als seiend aufgefaßt werde, nicht nur Gegenstand des Wissens, sondern auch der Vorstellung und der sinnlichen Wahrnehmung werde. Es stellten sich also 2 Lösungen dar: entweder müsse die Ideenlehre fallen oder das Verhältnis der Ideen zu den Dingen sei nicht dasselbe wie das der Einheit zur Vielheit (S. 313). — Wie es sich mit den Ideen verhalte, erfahre man in diesem Dialoge nicht; aber die neuen Begriffe, die der Einheit und der Vielheit, würden zu einer dialektischen Auseinandersetzung benützt, die wenigstens teilweise als ebenso bedeutungsvoll wie die Ideenlehre angesehen werde (S. 315). Wie man sieht, werden die Ideen von Raeder ganz beiseite geschoben. Ganz merkwürdig klingt es, wenn er sagt, der dritte Mensch kehre immer wieder, da zwischen der Einheit und der Vielheit immer eine neue Kluft entstehe, die durch die Einheit überbrückt werden müßte (316).

Bevor nun andere Richtungen in der Parmenides-Erklärung zur Sprache kommen, seien einige Abhandlungen erwähnt, die sich im wesentlichen mit Einzelfragen beschäftigen: Ant. Fr. Schuster (Gedanken über Platons Parmenides. Diss. 1870) findet den geheimen Sinn der Widersprüche darin, daß von dem Einen die Eigenschaft der Existenz prädiziert wird; denn die Eigenschaft der Existenz liege nicht im Begriffe eines Dinges (S. 35 ff.). Daß dies unsern Dialog nicht trifft, liegt auf der Hand.

O. Apelt (Untersuchung über den Parmenides des Plato, 1879) sieht in dem Dialoge nur ein Gewebe von Sophismen und Trugschlüssen.

Rich. Jecht (Welche Stellung nimmt der Dialog

Parmenides zu der Ideenlehre Platos ein? 1885) beweist mit altbekannten Argumenten, daß der Parmenides mit der platonischen Ideenlehre nicht übereinstimme.

Die Erklärer der vorigen Richtung die von Zeller ausgeht, glauben, wie wir gesehen haben, nur an ein indirekt positives Resultat des Parmenides. Die jetzt folgenden dagegen nehmen zwar nicht alles in diesem Dialoge für direkt haltbar, sie sehen aber wenigstens in den Erträgnissen direkt positive Resultate: K. Chr. Planck (Über die Bedeutung und Echtheit des platonischen Parmenides. Neue Jahrb. 105, 431 ff., 529 ff.) hält es, wie schon vorher Steinhart (Einleitungen III, 309 ff.), für den Hauptzweck des Parmenides, die dialektische Bewegung der Idee (oder des Einen) in sich selbst und doch zugleich den gänzlichen Unterschied derselben von der sinnlich empirischen Bewegung und ihrem steten Flusse recht klar zu machen (S. 546). Die Übertragung der räumlichen und zeitlichen Anschauungen auf den Unterschied des Einen sei Ironie (450), deren sich der Leser eben bewußt werden sollte.

[Nach v. Kirchmann (Über Platons Parmenides. Philos. Monatsh. 1881) jedoch ist der ganze Dialog durchwegs ein Ausfluß der Selbstironie: Plato habe seine Ideenlehre gegenüber der eleatischenDialektik nicht zur Widerlegung benützen können, da beide an dem gleichen Fehler leiden, nämlich Verwechselung der Beziehungen mit seienden Bestimmungen (S. 24 ff.).]

Ferd. Horn (Platonstudien N.F. 1904, S. 68 bis 173) sieht die Ironie in den einzelnen Beweisen (S. 121); nur die Beweissätze enthielten den wahren Inhalt der Schlußreihen (S. 124, 140 u. a.), die Be-

weise selbst seien Nebensache (S. 130). Was den Gegenstand der Untersuchung betrifft, so glaubt Horn, die beiden Arten des Eins, die sich antinomisch gegenüberstehen, seien das qualitätslose und das qualitativ bestimmte Eins (113 ff.). Der Zweck des Parmenides aber sei, durch den Nachweis der Unentbehrlichkeit des Einsbegriffes und durch die Befreiung dieses Begriffes aus der Starrheit der eleatischen Formel das Fundament der Ideenlehre zu legen (S. 153).

Das Gemeinsame an diesen eben skizzierten Erklärungsversuchen ist, daß die Bewegung des Eins oder der Idee zugestanden wird.

Ziemlich isoliert steht Peipers da (Ontologia Platonica. 1883, S. 347—466). Dieser, der das Sein in verschiedene Stufen teilt (308 ff.), sieht in dem Eins und dem Andern des Parmenides je verschiedene Stufen des Seins, so daß er den zweiten Teil noch komplizierter macht. Für die ergebnisreichste Schlußreihe scheint er die Thesis der II. Antinomie zu halten (361). Aus dieser leitet er auch die Bedeutung des Eins als der Idee des Guten ab (466).

Die drei nun folgenden Forscher richten ihr Hauptaugenmerk auf das Verhältnis des *ἕν* und der *ἄλλα*.

H. Siebeck (Platon als Kritiker aristotelischer Ansichten. Ztschr. f. Philos. 107, S. 1 ff. und 161 ff.) sagt, die Tendenz des Parmenides II gehe dahin vermittels der Durchführung der *κοινωνία τῶν γενῶν* hinsichtlich der Begriffe *ἕν* und *μὴ ἕν* oder *ἄλλα* eine Auffassung hinsichtlich des Verhältnisses der Ideen zu den Dingen begründen (S. 10). Der Begriff des *ἕν* sei die Idee als Einheit, der der *ἄλλα* dagegen bezeichne die zur Bestimmung des Wesens der Idee unumgängliche Tatsache der durch

sie zu bestimmenden Vielheitlichkeit, — der Vielheitlichkeit, welche durch das Wesen und die Wirkung der Idee als Einheit zu einem gegliederten und dadurch erst erkennbar werdenden Komplex begrifflicher Verhältnisse gemacht werde (S. 11). Der Sinn der Siebeckschen Ansicht (s. S. 19), daß nach dem Parmenides dem Logischen das Dasein der Außenwelt entspreche.

Ganz anderer Meinung ist A. E. Taylor (On the interpretation of Platos Parmenides. Mind I NS 19, S. 297 ff., II, S. 483 ff., III NS 21, S. 9 ff.): As soon as we realise what Plato is constantly trying to make us understand, that the ideal world simply means the real world in so far as it becomes an object for kenowledge, we should have no difficulty in seeing that the problem how one Idea can be present to many things and the problem how one Idea can while preserving its unity enter into relations with many other Ideas, are only two ways of raising the same question (II, S. 484). Das Eins faßt Taylor auf als die Einheit der idealen Welt (the unity of the world S. 485). Das Andere ist die Vielheit derselben Welt (S. 485), d. h. die Sinnenwelt (II, S. 29); aber auch die Sinnenwahrnehmung (III, S. 32, sense-perception): hier liegt der Widerspruch. Zu beachten ist, daß Taylor den Anhang zur I. Antinomie für ein „artistic blemish, not belonging to the thema" (III, 9) hält.

Noch bleibt eine sehr bemerkenswerte Deutung unsres Dialogs zu erwähnen, nämlich die Natorps (Platons Ideenlehre, S. 215 ff.). Den zweiten Teil überschreibt Natorp mit „Platos Erfahrungstheorie". Der Sinn des zweiten Teils ist nach ihm folgender: Es sei falsch als das durch die Denksetzungen bestimmte Subjekt das Eine selbst zu setzen und von

diesem nun alle möglichen Prädikate rein a priori auszusagen, was der Grundfehler der Eleaten sei. Sondern das wahre zu bestimmende Subjekt sei vielmehr das Andere oder Nicht-Eine, d. h. das x der Erfahrung, das Teilhabende oder das Erscheinende (S. 240). Der gesunde Sinn der Verknüpfung der Denkbestimmungen könne nur sein ihre Verknüpfung im Urteil über das Erscheinende (S. 266). Das scheinende Andere ergebe sich im Laufe der Thesis der 4. Antinomie nicht als gegenstandsloser Schein, sondern es bedeute die bestimmte, obwohl bezügliche Darstellung des Gegenstands in der zwar bedingten, in ihrer Bedingtheit aber wahren, weil nunmehr begründeten empirischen Erkenntnis (268). Das Eins selbst sei eines der vielen an sich gleichberechtigten Ausdrücke der Denkfunktion überhaupt (238). Das Resultat ist nach Natorp: „Damit ist die Aufgabe gelöst: zu zeigen, daß wir die Begriffe a priori haben, obgleich nur Erfahrung uns zusteht; zweitens, daß und wie sie dem wahren Problem unsrer Erkenntnis gewachsen sind. Beides deswegen, weil sie, als Funktionen, nicht Dinge, der Bezüglichkeit nicht entbehren, auf sie vielmehr ganz hingewiesen, und eben dazu geschaffen und geartet sind, inmitten der grenzenlosen Bezüglichkeit doch bestimmte, nämlich relative Setzungen zu ermöglichen“ (S. 269).

Der Vollständigkeit halber und nur andeutungsweise seien noch die neueren Forscher angeführt, welche die Urheberschaft Platons an dem Dialoge leugnen: Selbstverständlich Schaarschmidt, dann Überweg (Der Dialog Parmenides. Jahrb. f. klass. Phil. 1864, S. 97 ff.), ferner Mehring (Die griechische Dialektik auf ihrem Höhepunkte. Zeitschr. f. Philos. 45, S. 20 ff. und 173 ff.), der Aristoteles

für den Verfasser hält (194 ff.), und schließlich W. Ribbeck (Über Platons Parmenides. Philos. Monatshefte XXIII. 1—35).

Der letztere stützt seine Athetese vor allem darauf: In der zweiten Schlußreihe werde die Frage, die Sokrates am Anfange des Gesprächs aufgeworfen, ob eine Idee an der ihr entgegengesetzten teil haben könne, bejahend beantwortet (S. 12). Die Gemeinschaft entgegengesetzter Ideen werde aber im Sophist für unmöglich erklärt (S. 22). Dies führt uns zur Schlußbetrachtung.

Gerade der Sophist zeigt (259 E ff.), daß eine gewisse Verbindung kontradiktorischer Bestimmungen möglich ist und zwar im Mittelbegriffe des Seins. Auch in unserm Dialoge wird nirgends erwähnt, daß die entgegengesetzten Begriffe selbst sich verbinden. Nun aber liegt in der erwähnten Stelle des Sophist implicite die Erkenntnis, daß die Grundbegriffe als die höchsten Begriffe die weiteste Verbindungsmöglichkeit besitzen. Daher kann man in der zweiten Schlußreihe des Parmenides, wo ja nur die Verbindung der höchsten Ideen mit der Idee überhaupt gezeigt wird, nicht mit Zeller u. a. das Eins so auslegen, als ob es mit den Widersprüchen des Daseins behaftet wäre. Ebendeshalb braucht man auch nicht mit Planck u. a. anzunehmen, die Durchführung der Beweise im einzelnen sei nicht ernsthaft zu nehmen. Über die Auslegung Natorps sei nur soviel bemerkt, daß sie im einzelnen große Anregung bietet, insgesamt aber, wie die obige kurze Wiedergabe zeigte, nur als eine Weiterbildung der platonischen Lehre bezeichnet werden kann.

Sieht man nun in den beiden antinomisch gegenübergestellten Arten des Eins je die absolut

und bezüglich gesetzte Idee, so ergibt sich ein einfaches Resultat: Die Ideen oder die objektive Wahrheit werden nur durch die Dialektik erkannt. Diese kann aber die Ideen nur zu einem System verbinden, wenn eine *κοινωνία* derselben möglich ist. Die Erscheinungen aber werden objektiv wahr nur durch die Subsumtion unter die Idee. Die absolute Idee auf der andern Seite ist aber für Dialektik unbrauchbar. Jedoch als notwendiges Substrat ist diese Idee immer zu denken, wie der Anhang zur ersten Antinomie zeigt: Sie ist das Irrationale im platonischen Idealismus; m. a. W. das Subjektive ist durch das Objektive bedingt, nicht aber umgekehrt. In diesem Substrat kann man vielleicht das Substantielle der platonischen Idee suchen; an sich aber ist diese Frage für den Kern der platonischen Lehre ohne Bedeutung.

Curriculum vitae.

Der Verfasser, Karl Wilhelm Dietrich, ist geboren am 17. Oktober 1884 zu Fürth in Bayern als Sohn des protestantischen Volksschullehrers Karl Ferdinand Dietrich und dessen Ehegattin Babette Dietrich geb. Krämer.

Im Jahre 1903 absolvierte er das hum. Gymnasium in Fürth. Darauf studierte er bis WS. 1906 in Erlangen, bis SS. 1908 in München klassische Philologie. Während dieser Zeit genügte er 1903 bis 1904 seiner Militärpflicht im 19. Inf.-Regiment. Im Oktober 1907 unterzog er sich dem ersten, im Oktober 1908 dem zweiten Abschnitt der Prüfung für den Unterricht in den philologisch-historischen Fächern. Darauf besuchte er bis Schulschluß 1909 den pädagogisch-didaktischen Kurs am hum. Gymnasium zu Erlangen. Im Oktober 1909 unterzog er sich dem ersten Prüfungsabschnitt zum zweiten Male.